مابعدجدیدیت،ترقی پسندی،نو مارکسیت

ڈاکٹر ناصرعباس نیّر *

Abstract:

This article seeks to find and analyse relations between Postmodernism, New Marxism and Progressive criticism at thematic and epistemological levels. In common parlance of contemporary Urdu criticism Postmodernism is dubbed as antagonist of Progressive thinking and Marxism, but the author of this article presents a different view referring to critical texts of Urdu and Euro-American ones. It has been tried to establish that Postmodernism relies on new left philosophy particularly founded by Frankfurt school after Second World War.It has been mentioned that thinker like Michel Foucault and Jacques Derrida referred to New Marxism in some of their writings..

اردو میں مابعد جدیدیت پر اعتراضات ایک طرف مذہب /روایت پسندوں نے کیے ہیں،اور دوسری طرف ترقی پسندوں نے۔روایت پسندوں کا بنیادی اعتراض اپنی اصل میں مابعدالطبیعیاتی نوعیت کا ہے، جب کہ ترقی پسندوں کے اعتراضات کا مرکزی نکتہ سماجی ہے۔روایت پسندوں کا مفروضہ ہے کہ مابعد جدیدیت،مصنف کی نفی کے تصوراور متن کی کثیر تعبیروں کی حمایت کر کے دراصل الہامی متن کے خالق کا انکار کرنا چاہتی ہے،اوراس کے بنیادی، واحد معنی کے سلسلے میں ابہام کوفروغ دینا چاہتی ہے؛ نیز کبیری بیانیوں کی مخالفت سے دراصل مذہب کے کبیری بیانیے کا خاتمہ چاہتی ہے۔گویا مابعد جدیدیت کا اصل ایجنڈا ادبی نہیں، مذہب شکنی ہے۔دوسری طرف ترقی پسندوں کا اصرار ہے کہ مابعد جدیدیت خالی لسانی مباحث ہیں، جوہمیں حقیقی مادی سماجی مسائل سے دور لے جانا چاہتے ہیں؛مابعد جدیدیت،کبیری بیانیے کی مخالفت سے مارکسی کبیری بیانیے کا خاتمہ چاہتی ہے۔چوں کہ یہ مباحث سرمایہ دارانہ مغرب سے آئے ہیں،اس لیے یہ سامراجی وسیاسی ایجنڈا رکھتے ہیں۔جدید اردوادب کی تاریخ کا یہ انوکھا واقعہ ہے کہ روایت پسند اور ترقی پسند،ایک تھیوری کی مخالفت میں ہم آواز ہیں۔ایک نکتہ ءاعتراض تو دونوں میں مشترک ہے:متن کی کثیر تعبیروں کا۔روایت پسندوں کی نظر میں 'واحد الہامی معنی' اور ترقی پسندوں کے نزدیک '

* شعبہ اُردو، اورینٹل کالج پنجاب یونیورسٹی، لاہور

واحد سماجی معنی' کثرتِ تعبیر کا نشانہ بنتا ہے۔

معلوم نہیں، کتنوں کی توجہ ان تناقضات کی طرف گئی ہے، جو ان اعتراضات کے پس پشت، اور ان کی بنیاد میں موجود ہیں۔ پہلا تناقض یعنی پیراڈاکس یہ ہے کہ روایت پسند اور ترقی پسند، اپنی فکر اور تاریخ کے اعتبار سے قطبین کا فرق رکھتے ہیں۔ روایت پسند مادے پر شعور/روح کو فوقیت دیتے ہیں، جب کہ (کلاسیکی) ترقی پسند فکر کا اساسی نکتہ یہ ہے کہ شعور، مادے کی پیداوار ہے۔ ایک کی نظر میں معنی، شعور فاعلی کی تخلیق ہے، اور دوسرے کے نزدیک معنی، سماجی رشتوں کی پیداوار ہے۔ (یہاں تخلیق اور پیداوار کا فرق بھی پیش نظر رہے)۔ لہٰذا ایک کے یہاں معنی واحد، حتمی، مطلق ہے، کیوں کہ مابعد الطبیعیاتی ہے، جب کہ دوسرے کے مطابق معنی، آئیڈیالوجی کی طرح واضح، منظّم اور مکمل ہے، کیوں کہ حقیقی طبقاتی کشمکش کی پیداوار ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ ترقی پسند علمیات میں معنی کے مطلق یعنی لازمانی ہونے پر اصرار نہیں (جس طرح کہ روایت پسند علمیات میں ہے)، کیوں کہ تاریخی حالات کی تبدیلی سے معنی اور آئیڈیالوجی بدل سکتے ہیں۔ اس لحاظ سے دیکھیں تو ترقی پسند علمیات میں کثرتِ تعبیر کی مخصوص تاریخی حالات میں گنجائش نکل آتی ہے۔ لیکن معاصر اردو ترقی پسند تنقید کی توجہ اس گنجائش کی طرف نہیں۔ مذکورہ اعتراضات میں دوسرا تناقض یہ ہے کہ دونوں باہم متحارب تنقیدی نظریے، کثرتِ تعبیر کی مخالفت میں، خود کثرتِ تعبیر کا ہتھیار استعمال کرتے ہیں۔ وہ بہ یک وقت مابعد جدیدیت کے مذہب دشمن ہونے اور سامراج حامی ہونے کی قطعی متضاد تعبیریں کرتے ہیں، اسی طرح مابعد جدیدیت کے کبیری بیانیے سے مراد بہ یک وقت، مذہب اور مارکسیت لیتے ہیں۔

سوال یہ ہے کہ کیا دو متحارب نظریوں نے مابعد جدیدیت کی صورت میں ایک مشترکہ دشمن تلاش کر لیا ہے، اور اپنے اختلافات پس پشت ڈال کے، اس کے خلاف اپنے روایتی، کلاسیکی ہتھیاروں سے مورچہ بند ہو گئے ہیں؟ یا دونوں نے اپنے اپنے تصورِ حقیقت و معنی پر سمجھوتہ کر لیا ہے؟ یعنی دونوں نے یہ تسلیم کرنا شروع کر دیا ہے کہ الہیاتی و سماجی معنی ایک ہی جگہ، اور ایک ہی وقت میں موجود ہو سکتے ہیں؛ یعنی مابعد جدیدیت جب واحد سماجی معنی کی تحلیل کا تصور پیش کرتی ہے، تو اس کی زد میں واحد الہیاتی معنی بھی آ جاتا ہے۔ اسی طرح اگر یہ سمجھا گیا ہے کہ مابعد جدیدیت کے کبیری بیانیے کے تصور میں بہ یک وقت مذہب اور مارکسیت کے کبیری بیانیے شامل ہیں تو پھر ہمیں مابعد جدیدیت کے نظری تخیل کی ہمہ گیری کی داد دینی پڑے گی، جس میں کئی عظیم نظریات کو بہ یک جنبش متزلزل کرنے کی صلاحیت ہے۔ مابعد جدیدیت کے ضمن میں ترقی پسندوں اور روایت پسندوں کے اشتراکِ نظر کا ایک ممکنہ باعث یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں اپنی اصل، اپنی ابتدا یعنی Origin سے جڑے رہنا چاہتی ہیں، اور اس کے لیے ضروری سمجھتی ہیں کہ وہ 'اصل' کے وحدانی اور قدیمی اور اساسی تصور کی حفاظت کریں۔ دنیا کے تمام شدت پسندانہ تصورات کا بڑا سبب، کسی 'قدیمی اساس' کو اس کی حقیقی شکل میں، ہر حال میں، اور ہر قیمت پر برقرار رکھنے پر

اصرار ہے۔ یہ اصرار ہر اس تبدیلی کے خلاف صف آرا ہونے کی ترغیب دیتا ہے، جو 'قدیمی اساس' پر نئی تعبیر کے لیے دباؤ ڈالتی محسوس ہو۔ نئی تعبیر کے دباؤ کو 'قدیمی اساس' پر حملہ تصور کیا جاتا ہے۔ حالاں کہ نئی تعبیر کا دباؤ، کسی بھی 'قدیمی اساس' کو اپنے خول سے باہر آنے، اور رفتہ رفتہ طاری ہونے والی بیگانگیت سے آزاد ہونے کا موقع فراہم کرتا ہے ؛ وہ اس بات کے لیے زمین ہموار کرتا ہے کہ 'قدیمی اساس' نئے سرے سے، نئی زبان میں، نئے استدلال میں خود کو دنیا کے سامنے پیش کرے، اور اسی دوران میں خود اپنے اندر مضمر ان معانی کو بھی سامنے لائے، جو پہلے سامنے نہیں آ سکے تھے، اور جن میں نئے زمانے کے سوالات کا سامنا کرنے کی سکت ہے۔

ایک اور زاویے سے دیکھیں تو یہ سب اعتراضات، مابعد جدیدیت کی بعض بنیادی شقوں کو بالواسطہ، اور قدرے معصومانہ انداز میں قبول کرنے کی گواہی دیتے محسوس ہوں گے۔ مثلاً یہ کہ ہم متن کے ایک ایسے معنی تک نہیں پہنچ سکتے، جو معروضی ہو، یعنی سب (لوگوں، ہر صنف کے افراد، ہر زبان اور ہر قوم کے افراد، مختلف ذہنی و نظریاتی وابستگی کے حامل افراد) کے لیے یکساں ہو، اور ہر طرح کے تاریخی حالات میں اپنی واحد صورت کو قائم رکھے۔ 'معروضی معنی' کا تصور سائنسی عقلیت پسندی کا قائم کردہ ہے۔ سائنس، مادی اشیا و مظاہر کی تحقیق میں جس ایک بے خطا نتیجے پر پہنچتی ہے، اسے سائنسی عقلیت پسندی، تمام سماجی و ادبی مطالعات تک لے گئی؛ چناں چہ جدیدیت کے عہد میں یہ سمجھا جانے لگا کہ ہر سماجی مظہر، ہر ادبی متن اور ہر ثقافتی علامت یا نشان کا ایک، معروضی معنی ہے، جس کی تصدیق کوئی بھی شخص، کسی بھی طرح کے تناظر میں کر سکتا ہے؛ گویا معنی: تناظر، لحۂ قرأت اور قرأت کے عمل، تینوں سے آزاد وجود رکھتا ہے۔ اسے مابعد جدیدیت نے رد کیا۔ واضح رہے کہ مابعد جدیدیت نے سائنس کو رد نہیں کیا، سائنسی عقلیت پسندی، اور اس کے غلو کو رد کیا، جس کا نشانہ سماجی مظاہر و ادبی متون تھے۔ مثلاً جارج ہنس گدامر نے کہا کہ ''سائنس، اشیا کو بروئے کار لاتی ہے، اور ان کے اندر بسنے پر آمادہ نہیں ہوتی''(۱)۔ یعنی سائنس، اشیا سے الگ اور بلند فاصلے پر ہوتی ہے، وہیں اس کے لیے ممکن ہوتا ہے کہ معروضی اور عمومی معنی تک رسائی حاصل کر سکے۔ فطری مظاہر کے مطالعے کے لیے یہ طریق کار درست ہو سکتا ہے، مگر جنھیں انسانی ذہن نے جنم دیا ہے، ان سے الگ اور بلند فاصلے پر ہونے کا مطلب، ان کے سلسلے میں بیگانگی اختیار کرنا ہے۔ سادہ لفظوں میں انسانی ذہن کی تخلیقات (خواہ وہ سماجی ادارے ہوں، یا جمالیاتی متون) کو شے کا مرتبہ دینا ہے، جس سے معنی اور قدر روابستہ نہیں ہوتے۔ انسانی ذہن کی تخلیقات کے معانی ان کے 'اندر' مضمر ہوتے ہیں، لہٰذا جب تک کوئی شخص 'اندر' تک، یعنی اس مقام اور شعریات تک نہیں پہنچتا، جہاں معنی سازی اور قدر سازی کا عمل رونما ہو رہا ہوتا ہے، اور معنی و قدر سازی میں شریک ثقافتی و لسانی عوامل کو شناخت نہیں کرتا، وہ نہ تو معنی کو پہچان سکتا ہے، نہ معنی کی صفات کا عرفان حاصل کر سکتا ہے۔ (ادب کی دنیا میں جسے ہم معنی کہتے ہیں، اس کی سب سے بڑی صفت، اس کی تحول پذیری یعنی بدلتی صورتِ حال سے اس کی ہم آہنگی ہے)۔ متن کے 'اندر' تک رسائی اور وہاں بسنے، وہاں کی دنیا کے رازوں کو سمجھنے کے لیے

سیاق اور تناظر بنیادی اہمیت رکھتے ہیں............لہٰذا جب روایت پسند اور ترقی پسند، مابعد جدیدیت کے مصنف کی نفی، کثرتِ معنی اور کبیری بیانیے کے تصورات کی مختلف تعبیریں کرتے ہیں تو ایک لحاظ سے مابعد جدیدیت کے اس مفروضے کی تائید کررہے ہوتے ہیں کہ متن کے جن معانی تک ہم پہنچتے ہیں، ان کی تشکیل کا سامان...اور امکان تو متن ہی میں ہوتا ہے، مگر ان کی تجسیم ہماری قرأت کے دوران میں ہوتی ہے، اور ہماری قرأت، ہمارے تناظر کی پابند رہتی ہے۔روایت پسندی کا الٰہیاتی تناظر اور ترقی پسندی کا سماجی تناظر انھیں مجبور کرتا ہے کہ وہ کبیری بیانیے سے بالترتیب مذہب اور اشتراکی آئیڈیالوجی مراد لیں۔لیکن یہ بالواسطہ، اور قدرے معصومانہ تائید انھیں مابعد جدیدیت کی روح تک نہیں پہنچاتی۔مثلاً وہ اس بات کا احساس نہیں کرتے کہ ایک متن اپنے پڑھے جانے کی ترغیب دلاسکتا ہے، اپنے سیاق کے ذریعے کسی معنی کی طرف اشارہ بھی کرسکتا ہے، مگر وہ اپنے قاری کو مجبور نہیں کرسکتا کہ اسے خاص طرح سے پڑھا جائے، یعنی وہ اپنے قاری پر یہ دباؤ نہیں ڈال سکتا کہ وہ اپنا تناظر ترک کردے۔متن کی یہی وہ 'مجبوری' ہے، جس کا فائدہ من مانی تشریحات کرنے والے اٹھاتے ہیں، اور تمام من مانی تشریحات، متن کے داخلی سیاق کو نظرانداز کرنے، یا دبانے (repression)، اور اپنے تناظر پر شدید اصرار کرنے سے ممکن ہوتی ہیں۔نو آبادیاتی مستشرقین سے لے کر آج کے روایت اور ترقی پسند اس امر کی مثال ہیں۔نشان خاطر رہے کہ اگر آپ متن کے 'اندر' بستے ہیں تو اس کے داخلی سیاق کو دبانا، اور اپنے تناظر کو نافذ کرنا آپ کے لیے محال ہوجاتا ہے۔بہ ہر کیف تناظر کے سلسلے میں فیصلہ دوسرے قارئین ہی کرسکتے ہیں۔اسی بنا پر کسی متن کی ایک قرأت کے محاکے کی ضرورت بھی باقی رہتی ہے۔

ترقی پسندوں کے مابعد جدیدیت پر مذکورہ بالا اعتراضات کا جائزہ جب ہم مابعد جدیدیت کی علمیات اور اس کے اہم بنیادگزاروں، اور مفسرین کے تصورات کی روشنی میں لیتے ہیں تو ہمارا پہلا تاثر حیرت کا ہوتا ہے۔حیرت اس بات پر کہ مابعد جدیدیت جس علمیات کی حامل ہے، اس میں اہم حصہ نئے بایاں بازو کی فکر کا ہے۔پہلے ہم گوپی چند نارنگ کی رائے پیش کرنا چاہتے ہیں جو پہلے جدیدیت کے حامی تھے، پھر وہ مابعد جدیدیت کی طرف آئے۔جب جدیدیت کے فلسفہ ءادب میں یقین رکھتے تھے تو اشتراکی فکر سے کوئی دل چسپی نہیں رکھتے تھے، مگر مابعد جدیدیت کی علمیات قبول کرکے، مارکسیت کے ضمن میں، ان کے کیا خیالات ہیں، ملاحظہ کیجیے:

> میں کمیونزم کا حامی ہوں نہ تھا، لیکن سوشلزم کی خوبیوں کا پہلے سے زیادہ معترف ہوں۔سوویت یونین بھلے ہی ریزہ ریزہ ہوگئی ہو لیکن مارکسزم کی آزاد تعبیروں، سوشلزم کی معنویت ختم ہوگئی ہو، ایسا بھی نہیں، بلکہ یہ معنویت آج کی دنیا میں بالخصوص تیسری دنیا کے ملکوں میں اور ہندوستان میں پہلے سے زیادہ ہے....ادب اگر آئیڈیالوجی کا غلام نہیں ہوتا تو ادب آئیڈیالوجی سے آزاد بھی نہیں ہوتا۔(۲)

مارکسیت کی معنویت میں یقین پیدا کرنے، ادب میں آئیڈیالوجی کے اظہار کو قبول کرنے، یعنی ادبی قدر کو سماجی قدر کا حصہ سمجھنے کا یہ رویہ، ان سب کے لیے حیرت انگیز ہے، جن کے ذہنوں میں چالیس کی دہائی سے

شروع ہونے والی نظریاتی آویزش کی یادیں موجود ہیں۔ تب جدیدیت اور ترقی پسندی و مارکسیت، ایک دوسرے کی کٹر نظریاتی حریف تھیں۔ میراجی، علی سردار جعفری کو کسی قیمت پر قبول ہو ہی نہیں سکتے تھے، لیکن راشد اور منٹو بھی کئی مقامات پر ترقی پسندوں کے لیے نا قابلِ قبول تھے۔ اسی طرح فرائیڈ اور ٹی ایس ایلیٹ بھی نا قابلِ قبول تھے۔ (ترقی پسندی کا دوسرا حریف مذہب پسند ادیبوں کا گروہ تھا، جس کی فکری قیادت حسن عسکری کے ہاتھ میں آئی تھی، اور جس کی سیاسی وابستگی جماعت اسلامی سے قائم ہوئی)۔ اس زمانے میں اردو کی ادبی فکر 'جدلیات' کے زیر اثر تھی۔ یعنی دنیا، ادب، تاریخ، سماج، سیاست، سب کا تصور جدلیاتی تھا؛ یعنی یہ سمجھا جا رہا تھا کہ دو قوتیں اور دو نظریے ہیں۔ حقیقت سیاہ اور سفید میں تقسیم ہے؛ دنیا دو بلاکوں میں منقسم ہے؛ سماج دو طبقوں پر مشتمل ہے؛ دو طرح کے تصور انسان ہیں، ایک کے مطابق انسان کا سب سے بڑا مسئلہ اقتصادی وسیاسی ہے، اور دوسرے کی رو سے نفسیاتی و جمالیاتی ہے، ایک کی نمائندگی مارکس اور دوسرے کی فرائیڈ کرتا ہے؛ ادب میں دو نظریے موجود ہیں۔ چوں کہ دونوں کے حدود واضح اور متعین ہیں، دونوں کی شناختوں میں کوئی ابہام نہیں، دونوں کی اپنی اپنی فکری اساس سے وابستگی شدید ہے، دونوں کے مقاصد مختلف ہیں، اس لیے دونوں میں واحد رشتہ کشمکش کا ہے، ایک دوسرے کو پچھاڑنے، لتاڑنے کا، اور ایک دوسرے پر غالب آنے کا۔ ترقی پسندوں کو تاریخی مادیت اور سوویت یونین نے یقین دلایا تھا کہ دنیا بھر کے پرولتاری: بورژوازی نیز رجعت پسندوں، ماضی پرستوں، ابہام پسند طبقوں پر بالآخر غالب آجائیں گے۔ دوسری طرف سرمایہ دار ممالک، دائیں بازو کی مدد سے، سوشلزم کو شکست دینے کے لیے پر عزم تھے۔ عالمی سرد جنگ، ۱۹۹۱ء میں سوویت یونین کے خاتمے کے ساتھ ختم ہوئی، لیکن اردو تنقید میں فکری سطح پر تبدیلیوں کا آغاز ۱۹۷۰ء کی دہائی میں ہونے لگا تھا۔ ترقی پسندوں اور جدیدیت پسندوں، دونوں کے نقطہ ہائے نظر میں شدت کم ہونے لگی تھی۔ ہندوستان میں آل احمد سرور اور محمد حسن کے یہاں تو اس سے بھی پہلے مخالف نظریے کو ہمدردانہ انداز میں سمجھنے کا آغاز ہو چکا تھا، جب کہ پاکستان میں ممتاز حسین اور فیض خاص طور پر سماجیات اور جمالیات کو ایک دوسرے کا حریف نہیں سمجھتے تھے۔ مثلاً ممتاز حسین نے اپنے ایک انٹرویو میں ابتدائی ترقی پسند فکر کے سب سے بڑے معتوب فرائیڈ کے بارے میں کہا ہے:

> ہم نے بہت آسانی سے فرائیڈ کو مسترد کیا، یہ بنیادی حیثیت سے غلط تھا... کارل مارکس پر اس کا ایک مضمون ہے، اور اس نے کارل مارکس کی ترقی پسندی کو اچھی طرح بیان کیا ہے۔ یہ نہیں کہ فرائیڈ الف سے ی تک غلط تھا بلکہ ہمارا مطالعہ ناقص تھا، اور یہ کہ اب بھی ہمارا مطالعہ فرائیڈ کے بارے میں ناقص ہے.. وہ صرف Psycho-analysis کا ہی آدمی نہیں تھا، وہ Analysis اور Philosophy, Anthropology کا بھی آدمی تھا۔ (۳)

علی سردار جعفری کو یہ کہنے میں تامل نہیں ہوا کہ "[جدید] شاعری کی یہ حرکت اور جنبش ارسٹو کریسی کی دنیا سے جمہوری دنیا کی طرف ہے ...اس کام میں ترقی پسند ادیبوں کے ساتھ حلقہ اربابِ ذوق کے شاعر بھی شریک

ہیں،اور آج کی جدیدیت کے علم بردار بھی جو ہماری طرح گرے پڑے لفظوں کے استعمال سے نہیں جھجکتے۔ان کا آہنگ بھی ہمارے غیر کلاسیکی آہنگ سے قریب ہے''۔(۴) یہ وہی سردار جعفری ہیں جو کہتے تھے کہ منٹو غلاظت نگار ہیں کہ کیوں کہ وہ ''سامراج کے دیے ہوئے انتہائی خبیث نظریے [تحلیل نفسی]'' کے اسیر ہیں' اور حلقہ ارباب ذوق کے اہم ترین شاعر میراجی کی 'رومانیت' کو ''مجہول اور گندی'' قرار دیتے تھے کیوں کہ ان کی نظر میں میراجی ''خوابوں کو خارجی حقیقت سے الگ کر کے واہمے میں تبدیل کر دیتے تھے''۔ستر کی دہائی کے اوائل میں محمد علی صدیقی نے اردو میں ساختیاتی لسانیات پر اولین مقالات لکھے تھے۔کم وبیش اسی زمانے میں جدیدیت پسند نقاد، اپنی جمالیات کے تصور میں سماجیات کو اہمیت دینے لگے تھے۔ان میں وزیر آغا اور افتخار جالب جیسے نقاد شامل تھے۔اس کا بڑا سبب، ترقی پسندی اور جدیدیت کی تحریکوں کے ابتدائی جوش کا ٹھنڈا پڑنا تھا (بلاشبہ مقامی سیاسی اسباب بھی اس کے ذمہ دار تھے، جن میں بڑا سبب ترقی پسندوں پر حکومتی عتاب تھا)، جس کا راست اثر باہمی نظریاتی کش مکش کی شدت کے کم ہونے کی صورت میں مرتب ہوا۔واضح رہے کہ دونوں نے اپنے نظریات کی اساس کو ترک نہیں کیا، بس ان پر شدت پسندانہ اصرار ترک کیا۔چناں چہ جب کبھی اپنے نظریے کے غیر مبہم اظہار کا کوئی موقع آتا، دونوں کسی لگی لپٹی رکھے بغیر اس کا اظہار کرتے۔تاہم یہ مواقع ترقی پسندوں کے لیے زیادہ آتے۔بایں ہمہ، ہم کہہ سکتے ہیں کہ نظریوں پر شدت پسندانہ اصرار کے ختم ہونے سے، اردو تنقید میں حقیقت کا جدلیاتی تصور کمزور پڑنے لگا تھا، یعنی اس امر کا ایک مدھم سا احساس ہونے لگا تھا کہ حقیقت محض سیاہ اور سفید میں منقسم نہیں ہوتی، سیاہ اور سفید کے درمیان ایک سرمئی علاقہ بھی ہوتا ہے۔یعنی ادب محض ترقی پسند اور جدید نہیں ہوتا، ترقی پسندی میں جدید عناصر اور جدید ادب میں ترقی پسندانہ عناصر ہو سکتے ہیں، اور ان دونوں میں قدیم، کلاسیکی عناصر جذب ہو سکتے ہیں۔

آگے بڑھنے سے پہلے سرمئی علاقے سے متعلق چند باتیں کہنے کی ضرورت ہے۔سرمئی علاقہ دو متضاد رنگوں کے بیچ وجود میں آتا ہے، اور انھی کے طفیل وجود میں آتا ہے، اور اس لیے وجود میں آتا ہے کہ کسی رنگ (اور کسی نظریے) کی کوئی آہنی سرحد نہیں ہوتی؛ چوں کہ کوئی آہنی سرحد نہیں ہوتی، اس لیے وہ قریب کے، دیگر رنگوں اور نظریوں سے آمیز ہونے لگتا ہے۔جہاں دو رنگ یا دو نظریے آمیز ہوتے ہیں، وہی سرمئی علاقہ ہے۔لہٰذا سرمئی علاقے میں سفید اور سیاہ رنگ بہ یک وقت شامل ہوتے ہیں، مگر ایک ایسے انداز میں کہ دونوں کو پہچانا جا سکتا ہے، مگر جدا نہیں کیا جا سکتا۔اس اعتبار سے سرمئی علاقہ ایک اپنی شناخت تو رکھتا ہے، مگر یہ شناخت مسلسل منحصر رہتی ہے، سفید و سیاہ کی شناختوں پر۔سرمئی علاقہ اس امر کا استعارہ ہے کہ دو نظریے بہ ظاہر کس قدر ایک دوسرے سے فاصلے پر، ایک دوسرے پر تلواریں سونتے کھڑے ہوں، وہ خود اپنے درمیان ایک ایسا علاقہ تخلیق کر سکتے ہیں، جہاں دونوں میں مکالمہ ممکن ہے۔نیز سرمئی علاقہ یہ باور کراتا ہے کہ آپ ایک قطعی لکیر کھینچ کر یہ نہیں کہہ سکتے کہ یہاں، ٹھیک اس مقام پر ایک نظریے کے حدود ختم ہو جاتے ہیں، اور آگے ایک دشمن نظریے کے حدود شروع ہوتے

ہیں۔کم از کم انسانی فکر میں ہم آہنی لکیریں کھینچ سکتے ہیں نہ آہنی دیواریں اٹھا سکتے ہیں۔سرمئی علاقے کی موجودگی اور بنیادی حقیقتوں کی تفہیم میں اس کی ضرورت کا احساس ہندی فلسفے میں ملتا ہے۔والمیکی کی جوگ بسشت میں لکھا ہے:

> مجھے حیرت اور تعجب یہی ہے کہ جو کچھ ہے نظر نہیں آتا، اور جو کچھ نہیں ہے، دکھلائی دیتا ہے۔پس حق 'ہست نیست نما' اور عالم 'نیست ہست نما' ہے، اور یہی سبب ہے کہ ہند کے علما حق کی معرفت اور کثرت کے ظہور میں وحدت سے اختلاف رکھتے ہیں۔(۵)

یہ حقیقت کا مکالماتی (Dialogical) تصور ہے، جو حقیقت کے جدلیاتی تصور سے مختلف ہے۔حقیقت کا جدلیاتی تصور، 'مختلف' کو خارج رکھنے اور مغلوب کرنے میں یقین رکھتا ہے، جب کہ مکالماتی تصور، 'مختلف' کو شامل کرنے، اور اس کے امکانات کھوجنے میں یقین رکھتا ہے۔جدلیاتی تصور اس سب کو معدوم سمجھتا ہے جو نظر نہیں آتا، اور جو نظر آتا ہے، اسی کو حتمی خیال کرتا ہے، اس کے بعد، اور اس کے آگے کا خیال بھی نہیں کرتا؛ اس کے مقابلے میں مکالماتی تصور نظر کی حد کو حتمی نہیں سمجھتا، اور اسی لیے ماورائے نظر دنیا میں بھی ہست و موجود کا امکان دیکھتا ہے۔'ماورائے نظر' سے مراد وہ سب ہے، جس کا نظری طور پر وجود ممکن ہے۔اگر ہم 'ہست نیست نما' اور 'نیستِ ہست نما' کی سادہ تفسیر کریں تو یہ کہ سکتے ہیں کہ حق کی پہچان آسان نہیں، یہ انسانی ذہن کے لیے ایک عظیم چیلنج ہے۔ہست کو نیست سے الگ کرنا، یا سیاہ کو سفید سے جدا کر کے دیکھنا آسان ہے، مگر ہست میں نیستی، یا نیستی میں ہست کا ادراک کرنا آسان نہیں؛ یعنی اس سرمئی منطقے کی معرفت آسان نہیں، جہاں تضادات باقی نہیں رہتے؛ یہ تقریباً ایسا ہی ہے کہ جیتے جی موت کا تجربہ کرنا، موت جو اصل میں آدمی کا تجربہ ہے ہی نہیں؛ ایک محال کو ممکن بنانا ہے۔سفید و سیاہ، حیات و موت، زندگی کی حقیقتیں ہیں، اور ایک دوسرے سے جدا ہیں، مگر 'ہست یا حق' کی سطح پر ان میں فصل نہیں، وصل ہے۔صوفیا کے لیے یہ ایک تجربہ، مگر فلسفیوں کے لیے ایک نظری اصول ہے۔شاعری میں مرزا عبدالقادر بیدل نے اسی نکتے کو کیا عمدگی سے پیش کیا ہے۔

شیشہ و سنگ آتش و آب اند اندر کوہسار
عالمی باہم جدا از اصل، دشمن می شود

یعنی پہاڑ کے اندر شیشہ و سنگ، اور پانی و آگ اکٹھے ہیں، مگر جب وہ باہر آتے ہیں تو ایک دوسرے کے دشمن بن جاتے ہیں۔گویا اصل کی سطح پر کوئی تضاد نہیں، کوئی دشمنی اور جنگ نہیں، مگر اصل سے دوری، اور اپنی اپنی انفرادیت پر شدید اصرار سے چیزیں ایک دوسرے کی دشمن بن جاتی ہیں۔سرمئی علاقے کا تصور درحقیقت اس مقام یا نکتے کی طرف متوجہ کرتا ہے، جہاں فرق و امتیاز کی انتہا تحلیل ہو جاتی ہے، وہ انتہا جو دشمنی کا باعث ہوتی ہے۔

اب اگر ہم اس نظری اصول کی ذرا سی تعمیم کریں تو کہ سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسا اصول ہے جو ہمیں باور کراتا ہے کہ ہونے میں نہ ہونا، کہی میں ان کہی، کلام میں خاموشی، رواں سطر میں خاتمہ، سیاہی میں سفیدی، ترقی پسندی میں جدیدیت، مارکسیت میں فرائیڈیت، مابعد جدیدیت میں نو مارکسیت شامل ہے۔یہاں ایک بنیادی بات کہنا

ضروری ہے کہ ہر اصول کی تعمیم کی حد ہے۔ اگر ہم حقیقت کی تفہیم کے اس مکالماتی اصول کی تعمیم کرتے ہوئے، اسے روزمرہ کی عملی دنیا میں لے آئیں گے تو سخت غلطی کریں گے۔ روزمرہ کی دنیا میں تو سفید وسیاہ الگ الگ حقیقتیں ہیں، مگر ذہنی دنیا اور تصورات اور نظریات اور متون میں، جہاں ہم ہر چیز کو باریک بینی سے دیکھنے پر خود کو مجبور پاتے ہیں، اوران کی بنیادی سچائی تک پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں وہاں تضادات تحلیل ہوتے محسوس ہوتے ہیں، اور سرمئی علاقہ وجود میں آتا دکھائی دیتا ہے۔ اس کی مثال میں ہم کوانٹم طبیعیات کو بھی پیش کر سکتے ہیں، جس کے مطابق مادے کی اصل روشنی کا جھما کا ہے، مگر روزمرہ دنیا میں ہم مادے ہی کا تجربہ کرتے ہیں۔ (اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ہم روزمرہ کی دنیا میں اشیا کی اصل حقیقتوں سے کس قدر دور ہوتے ہیں!) اسی طرح اصول لایقینیت، ایک حقیقت ہے، مگر روزمرہ زندگی میں ہم اس کے برعکس عمل کرتے ہیں۔ مابعد جدیدیت پر ایک اعتراض یہ بھی کیا گیا ہے کہ اگر ہر متن میں معنی کی کثرت ہوتی ہے تو پھر روزمرہ حالات میں بولے گئے ہر جملے، ہر قانونی فیصلے، ہر بیان کے بھی ایک سے زیادہ معنی ہوں گے۔ یہ اعتراض بھی ایک اصول کی غیر ضروری تعمیم کا نتیجہ ہے۔ اس بات کو سمجھنے کی ضرورت ہے کہ انتہائی بنیادی سطح پر، یا نظری سطح پر ہر متن میں کہی وان کہی، کلام وخاموشی بہ یک وقت موجود ہیں، مگر ہم اپنی ابلاغی ضرورتوں کے سبب ہم متن کی ان کہی اور خاموشی کو اسی طرح دباتے یعنی repress کرتے ہیں، جس طرح روزمرہ زندگی میں موت کی حقیقت کو، اردگرد کی دہشت، ظلم، ناانصافیوں کو، یا پھر اپنی لاشعوری خواہشوں کو۔ اس کے بغیر نہ تو ہم اپنے روزمرہ ابلاغ کو ممکن بنا سکتے ہیں، نہ ایک نارمل زندگی جی سکتے ہیں۔ تاہم جہاں روزمرہ ابلاغ کا جبر نہیں ہوتا، وہاں کہی وان کہی، کلام وخاموشی سے وجود میں آنے والا سرمئی منطقہ نمایاں ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایک شعری متن میں خاموشی ہوسکتی ہے، جو اپنے تعبیر کیے جانے کا تقاضا کرتی ہے، مگر 'میں یونیورسٹی جارہا ہوں' اس میں کوئی خاموشی کا وقفہ نہیں۔ زبان میں کچھ جملے خبریہ ہوتے ہیں، اور کچھ انشائیہ۔ خبریہ جملوں میں ابہام اور نتیجتاً معنی کی کثرت نہیں ہوتی، مگر انشائیہ جملوں میں ابہام، خاموشی ہوسکتے ہیں۔ بہ ہر کیف سرمئی علاقے کا تصور اگرچہ مابعد جدیدیت میں آکر زیادہ روشن ہوا ہے، مگر اس کا احساس قبل جدید زمانے سے چلا آتا ہے۔

جیسے جیسے ترقی پسندی اور جدیدیت مائل بہ اعتدال ہونے لگیں، دونوں میں سرمئی علاقے کی موجودگی محسوس کی جانے لگی تھی۔ مثلاً یہ احساس کیا جانے لگا تھا کہ جدیدیت اور ترقی پسندی ایک ہی علمیات سے نمو کرتی ہیں: دونوں انسان، سماج، ادب کو مابعد الطبیعیاتی دنیا کی پیداوار نہیں سمجھتیں۔ 'یکساں علمیات' کا ادراک دونوں کو کش مکش کی بجائے، باہمی تفہیم اور مکالمے پر مائل کرتا ہے۔ چناں چہ ایک طرف ترقی پسندوں کی طرف سے خصوصاً ماضی کی انتہا پسندی کا اعتراف کیا جانے لگا تھا، اور دوسری طرف ان جدید تخلیق کاروں اور مفکروں کا ہمدردانہ مطالعہ کیا جانے لگا تھا، جنھیں پہلے ماضی پرست، رجعت پسند، ابہام پسند، فحش، غلاظت نگار، فراری جیسے تحقیری القابات دیے گئے تھے۔ (گزشتہ سطور میں ممتاز حسین اور علی سردار جعفری کی آرا پیش کی جاچکی ہیں)۔ اسی طرح رفتہ رفتہ یہ سمجھا جانے

لگا کہ فرائیڈی لاشعور، لاکھ جنسی الجھنوں کا آماج گاہ ہو، اس کی جڑیں اس اخلاقیات کے جبر میں ہیں، جنھیں مادی، تاریخی حالات نے قائم کیا ہے؛ چناں چہ جب ہم کسی مصنف کے شخصی لاشعور تک رسائی حاصل کرتے ہیں، اور لاشعور کو اس کے متن کے 'سبب' کے طور پر پہچانتے ہیں تو وہیں ہمیں مادی، سماجی احوال کے نشانات نظر آنے لگتے ہیں، اور ہم متن کے اس 'سبب' کے پیچھے، ایک اور 'سبب' دیکھتے ہیں۔ اسی طرح طبقاتی تضادات سے لے کر فرد کی خود سے یا دنیا سے برگشتگی، منشائے الٰہی نہیں، مادی معاشی رشتوں کی پیداوار ہیں؛ دوسرے لفظوں میں مغائرت محض وجودی نہیں، معاشی بھی ہے.... گویا خود جدید شعریات اور جدید فکر اپنے اندر سماجی سروکار رکھتی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ جدیدیت اور ترقی پسندی کا اگر کوئی حقیقی فکری حریف تھا (اور غالباً ہے) تو وہ روایت پسندوں کا گروہ تھا، جو ادب، سماج، تاریخ سب کی مابعد الطبیعیاتی توجیہ میں عقیدہ رکھتا تھا (اور ہے)۔ علمیاتی اشتراک کے احساس کی یہی فضا تھی، اور ایک نئے تنقیدی ڈسکورس میں ڈھلنے کی منتظر تھی کہ اردو میں مابعد جدیدیت کے مباحث داخل ہوئے۔

ہمیں یہ کہنے میں باک نہیں کہ اردو میں جن جدید نقادوں نے یہ مباحث باقاعدہ شروع کیے، انھوں نے اس علمیاتی اشتراک کو مابعد جدیدیت میں بھی برنگ دیگر دیکھ لیا، اور اس کی تائید انھیں خود مابعد جدیدیت کی فکر سے بھی حاصل ہوگئی۔ اس کا ایک حوالہ ہم گزشتہ صفحات میں دے چکے ہیں، اور دوسرا حوالہ یہ ہے کہ اردو میں مابعد نوآبادیات کے اوّلین مباحث ان نقادوں نے شروع کیے جو مابعد جدیدیت سے دل چسپی رکھتے تھے۔ انھیں نو آبادیاتی اور نئے نوآبادیاتی عہد کے ادب و کلچر کے مطالعے کی تحریک اس تصور سے ملی کہ ادب پارہ خود مختار نہیں ہوتا (جیسا کہ جدیدیت اور اس کی حلیف نئی تنقید نے دعویٰ کیا تھا)، بلکہ ان ثقافتی رشتوں کی پیداوار ہوتا ہے جو در اصل طاقت کے رشتے ہوتے ہیں، اور طاقت بہ یک وقت مادی (جائیداد، روپے پیسے)، علمی، علمیاتی، ذہنی، لسانی (ایک زبان میں علم کے وسیع ذخیرے کی صورت، اور اس لسانی پالیسی کی صورت جس میں ایک زبان کو دوسری زبانوں کو حاشیے پر دھکیلنے کا حق ہوتا ہے)، کیننی وتنی (جب ایک مصنف یا صنف کو کینن بنایا جائے) ہوتی ہے؛ یہ طاقت، سماج کے حقیقی رشتوں سے لے کر، اس میں تخلیق ہونے والے متون میں سرایت کر جاتی ہے۔ تاہم واضح رہے کہ طاقت، جب متن میں سرایت کرتی ہے تو یہ ایک سادہ، شفاف عمل نہیں ہوتا، یعنی متن میں اس کی کارفرمائی بالواسطہ ہوتی ہے، تہ در تہ ہوتی ہے، زبان کے مخصوص ترسیلی نظام اور اس میں رائج ہونے والے بیانیوں کی وساطت سے ہوتی ہے۔ یہ تصور نو مارکسیت کی تعبیر تاریخ کے نتیجے میں ایجاد ہوا تھا (مارکسیت اور نو مارکسیت کے فرق پر گفتگو آگے آرہی ہے)۔ یہ آگاہی مابعد جدیدیت ہی نے دلائی تھی۔ مابعد نوآبادیات کے بنیاد گزار ایڈورڈ سعید براہ راست مارکسیت اور نو مارکسی مفکرین جیسے اٹلی کے گرامشی، برطانیہ کے رے منڈ ولیمز، فرانس کے میشل فوکو سے بہ طور خاص متاثر تھے، اور اس کا اعتراف بھی کرتے تھے۔ لیکن اردو کے ترقی پسند نقادوں نے بعض وجوہ سے مابعد جدیدیت میں مضمر و کارفرما نئے دایاں بازو کی فکر پر توجہ نہیں کی، اور اسے سوشلزم کے کبیری بیانیے کا بدترین مخالف سمجھنا شروع

کر دیا۔ان کے خیالات میں ایک بار پھر وہی شدت ابھر آئی، جو ہمیں گزشتہ صدی کی چالیس اور پچاس کی دہائی کی یاددلاتی ہے؛ نیز رفتہ رفتہ جس سرمئی علاقے کی موجودگی کا احساس کیا جانے لگا تھا، وہ ایک بار پھر نظروں سے اوجھل ہو گیا۔

یہ درست ہے کہ مغرب میں بھی کچھ مارکسی مفکرین مابعد جدیدیت کو مسترد کرتے ہیں، مگر انھی کے دلائل کا جواب بھی کچھ دوسرے مارکسی نقادوں نے دیا ہے۔ پیری اینڈرسن نے ۱۹۷۶ء میں اپنی مشہور کتاب Considerations on Western Marxism شایع کی۔اس کتاب میں پہلی مرتبہ مغربی مارکسیت کے تصور اور تاریخ کا مطالعہ کیا گیا ہے۔مغربی مارکسیت ہی دراصل نو مارکسیت ہے، جس کی تشکیل سوویت یونین سے باہر، اور اس کے سیاسی وفکری اثرات، یعنی لینن مارکسیت سے آزاد ہو کر کی گئی۔لیننی مارکسیت کا بنیادی سروکار تاریخی مادیت سے تھا؛ وہ اپنے تجزیوں میں معاشی اور سیاسی پہلوؤں کو بنیادی اہمیت دیتی تھی۔دوسری طرف مغربی مارکسیت فلسفیانہ و جمالیاتی مسائل سے سروکار رکھتی تھی۔پیری اینڈرسن ہی نے اپنی کتاب The Origin of Postmodernity میں مغربی مارکسیت سے متعلق چند مزید باتیں لکھی ہیں، جن میں سے یہ اہم ہیں۔

> ا۔مغربی مارکسیت، جرمنی، آسٹریا، ہنگری اور اٹلی میں پرولتاری تحریکوں کی سیاسی ناکامی کے نتیجے میں پیدا ہوئی۔ہنگری کے لوکاش، اٹلی کے گرامشی، جرمنی کا کارل کورش اسی دوران میں جدوجہد کرنے والے مفکرین تھے، اورانھوں نے ہی مغربی یا نو مارکسیت کی بنیاد رکھی۔
>
> ۲۔مغربی مارکسیت، ترقی یافتہ سرمایہ داریت کے کلچر کی نظری تحقیقات کا مجموعہ ہے۔ان نظری تحقیقات میں فلسفے کی شمولیت نے اسے خاص شکل دی؛اصل یہ ہے کہ فلسفہ ہی ان کی تحقیقات کا مرکز تھا۔اس سے وابستہ مفکرین فیصلہ کن انداز میں جمالیاتی مسائل سے مخلص تھے۔وہ کلچر کو بھی فنون کی علامت سمجھتے تھے۔تاریخی مادیت سے انھیں سروکار نہیں تھا ان میں اڈورنو، ہورخی مر، سارتر، ڈیلا وولپ شامل تھے، نیز بنجامین، مارکوزے، بلوش....اور اس روایت کو امریکا کے فریڈرک جیمی سن نے آگے بڑھایا۔(۶)

پیری اینڈرسن نے فرینکفرٹ سکول کے چند مفکرین کے نام لیے ہیں، مگر اس مکتبِ فکر پر قلم نہیں اٹھایا، حالاں کہ جرمنی کے شہر فرینکفرٹ کی گوئٹے یونیورسٹی سے ملحق انسٹی ٹیوٹ برائے سماجی تحقیق نے نو مارکسیت یا مغربی مارکسیت کے سلسلے میں بنیادی نوعیت کا کام کیا۔اس انسٹی ٹیوٹ کے قیام کی کہانی ہی میں وہ خاص جہت چھپی ہے، جو اسے کلاسیکی مارکسیت سے الگ کرتی ہے۔اسے ۱۹۲۳ء میں فلیکس ویل نے، اپنے باپ سے حاصل ہونے والی بھاری رقم سے قائم کیا تھا۔ وہ خود ایک کٹر مارکسی تھا، اور اس نے سوشلزم کے عملی اطلاق سے متعلقہ مسائل پر ڈاکٹریٹ کا مقالہ لکھا تھا۔اس کا خیال تھا کہ انسٹی ٹیوٹ، جسے حکومت سے گفت وشنید کے بعد یونیورسٹی سے الحاق کی اجازت مل گئی، مزدوروں کی تحریک پر سیاسی و سماجی تحقیق کرے گا۔یہی وجہ ہے کہ ابتدا میں اس کے لیے لوکاش

کی ۱۹۲۳ء میں شایع ہونے والی معروف کتاب' تاریخ اور طبقاتی شعور'(History and Class Consciousness)اہم ترین قائدانہ کردار کی حامل دستاویز تھی،لیکن جب لوکاش نے اس کتاب کو خود مسترد کیا (نیز جب ہورخی مرجیسا فلسفی انسٹی ٹیوٹ کا ڈائریکٹر بنا) تو اس انسٹی ٹیوٹ سے وابستہ ہونے والے مفکرین نے یہ سمجھنا شروع کر دیا کہ کمیونسٹ پارٹی سے وابستہ رہتے ہوئے آزادانہ،مستند تحقیق ممکن نہیں۔دوسرے لفظوں میں پیری اینڈرسن کی یہ بات درست نہیں کہ مغربی مارکسیت ، پرولتاری تحریکوں کی ناکامی کی پیداوار ہے۔بہ ہرکیف اس کے بعد فرینکفرٹ سکول نے جتنی تحقیقات کیں،آزادانہ کیں،کسی پارٹی کے منشور،اثر اور دباؤ سے آزادرہ کر تحقیقات کیں۔اسی بنا پر یہ تحقیقات اپنی اصل میں 'فلسفیانہ، دانش ورانہ' تھیں۔اگر کلاسیکی مارکسیت 'مادی،معاشی،طبقاتی' سوالات سے متعلق تھی تو نو مارکسیت ،کلچر،نفسیات،آرٹ سے متعلق تھی،اوران کی معاصر صورت حال کو سامنے رکھ کر بنیادی نوعیت کے فلسفیانہ سوالات اٹھاتی تھی۔اس بنا پر فرینکفرٹ سکول نے مارکسیت کا مطالعہ،دوسرے،معاصر سماجی علوم کی روشنی میں کیا۔یہی وجہ ہے کہ اس سے وابستہ ہونے والے مفکرین میں اشترا کی انسان دوست نظریے کے بانی ایرخ فرام اور ولہلم ریخ جیسے نفسیات دان بھی تھے،جنھوں نے سماجی اقتداری رشتوں کے نفسیاتی مطالعات کیے۔ جیسا کہ ابھی ذکر ہوا،فرینکفرٹ سکول نے مارکسیت کے بین العلومی مطالعات کی بنیاد رکھی،لہٰذا جب ساختیات اور پس ساختیات جیسے نئے نظریات سامنے آئے تو اس سکول نے ان سے بھی استفادہ کیا۔ یوں مغربی یا نو مارکسیت ایک نئے مرحلے میں داخل ہوئی۔پیری اینڈرسن نے مغربی مارکسیت پر اپنی کتاب میں نہ صرف ساختیات و پس ساختیات پر سخت اعتراضات کیے، بلکہ جن نو مارکسی مفکرین نے ان سے استفادہ کیا،انھیں بھی تنقید کا نشانہ بنایا۔پیری اینڈرسن کے ساختیات و پس ساختیات پر تین بنیادی اعتراضات ہیں۔(۷)

۱۔ زبان کا تجاوز ۲۔ سچائی کی تخفیف ۳۔ تاریخ کی بے ترتیبی

یعنی زبان اپنی حدود سے تجاوز کرتی ہے،اور سب شعبوں کی تفہیم کا دعویٰ کرتی ہے،جس کی انتہا دریدا کا یہ خیال ہے کہ'متن سے باہر کچھ نہیں'۔ساختیات میں دال یا سگنی فائر ان سب اشیا سے کٹ جاتا ہے،جن کی نمائندگی کے لیے اسے وضع کیا گیا تھا،جس کی بنا پر کسی متعین حقیقت سے اس کا رابطہ ٹوٹ جاتا ہے۔اسی طرح ان نظریات میں تاریخ،ایک ساختی مظہر کی پیداوار محسوس ہونے لگتی ہے،جو پہلے سے طے شدہ ہوتا ہے۔اینڈرسن کا یہ اعتراض بھی ہے کہ ساختیات کبھی مادی سیاسی تاریخ سے متعلق نہیں رہی۔آگے بڑھنے سے پہلے یہ کہنا ضروری محسوس ہوتا ہے کہ اردو کے ترقی پسندوں نے، دیگر اعتراضات کے علاوہ،جن کا ذکر ابتدا میں کیا گیا ہے، پیری اینڈرسن کے اعتراضات بھی دہرائے ہیں۔(۸) ہم ان اعتراضات پر خود کچھ عرض کرنے سے پہلے ایک دوسرے مغربی مارکسی مفکر ٹیری ایگلٹن کی اینڈرسن کے انھی اعتراضات پر رائے پیش کرنا چاہتے ہیں۔

> اینڈرسن کیوں ساختیات کو اس تاریخی سیاق سے جوڑ کر دیکھ نہیں سکا،جس کا اس نے [اپنی کتاب میں] تجزیہ کیا ہے،اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ اس کا ساختیات کے

بارے میں رویہ مسلسل منفی ہے....اس کا ساختیات سے برتاؤ، خاص طور پر غیر جدلیاتی، اور ناکامی پر مبنی ہے، کیوں کہ وہ اس کے سلسلے میں اس معمولی ذہانت کا بھی مظاہرہ نہیں کرتا، جس کا تقاضا ساختیات کے بنیادی تصورات کرتے ہیں۔ چناں چہ وہ اس کی متناقض ماہیت کو گرفت میں لینے میں بھی ناکام ہے۔**(۹)**

ٹیری ایگلٹن اپنی تنقید جاری رکھتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس بات کا جدلیاتی جائزہ لیا جانا ضروری ہے کہ ۱۹۶۰ء کی دہائی میں فوق یا کلاسیکی ساختیات کے اچانک ظاہر ہونے والے تصورات، جیسے سائنسیت، مثالیت، جبری کلیت، موضوعیت کا خاتمہ، تاریخ کا یک زمانی مطالعہ، کس طرح سرمایہ دارانہ معاشرے کی آئیڈیالوجی بنے؟ ایگلٹن کا یہ بھی کہنا ہے کہ عالمی سطح پر نظریانے کے عمل کو علمیاتی طور پر ناقابل دفاع سمجھ کر مسترد کرنا، مارکسیت پر حملہ تھا، مگر یہ ان حد سے تجاوز کرنے والی کلیت پسندانہ نظریوں کی ایک قابل قدر تنسیخ بھی تھی، جو فرق اور خصوصیت کی پروا نہیں کرتے تھے۔ ٹیری ایگلٹن دریدا کا دفاع بھی کرتے ہیں۔ بہ قول ایگلٹن: ''دریدا نے خود خاص طور پر ڈسکورس میں منشائے مصنف کا دفاع کیا ہے، ..اور معنی کی تشکیل میں تاریخی حالات کا اعتراف کیا ہے..اس بیان کہ 'متن سے باہر کچھ نہیں' کو بے سروپا طور پر نہیں لینا چاہیے، مثلاً اس مفہوم میں کہ دریدا وجود ہی نہیں رکھتا، بلکہ اس سے مراد یہ لیا جانا چاہیے کہ یہ متن اور باہر کی 'بے رحم' حقیقت کے درمیان تجربی یا مابعدالطبیعیاتی تضاد کی ردّ تشکیل کرتا ہے۔ دریدا نے اپنی حالیہ تحریروں میں واضح کیا ہے کہ ردّ تشکیل، ایک متنی عمل کے بجائے سیاسی ہے''**(۱۰)**۔ ٹیری ایگلٹن کی بحث کا نتیجہ یہ ہے:

اگر اینڈرسن، ساختیات کے مثبت پہلوؤں کا انصاف پسندانہ جائزہ لیتا تو وہ اس کے بایاں بازو کی فکر کے لیے اپیل کو بہتر طور پر محسوس کرسکتا؛ اس کا میلان، ساختیات اور سیاسی سماج میں منفی تعلق کو واضح کرنے کی طرف کم ہوتا۔**(۱۱)**

ٹیری ایگلٹن کے خیالات نسبتاً تفصیل سے پیش کرنے کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ مغرب کے خود مارکسی نقاد، مارکسیت اور ساختیات و پس ساختیات نیز مابعدجدیدیت میں کوئی بنیادی تضاد نہیں دیکھتے، جب کہ اردو کے ترقی پسند نقاد دونوں کو diametrically opposed ہیں۔ ایگلٹن کا یہ نکتہ کافی اہم ہے کہ ساختیات، بایاں بازو کی فکر کے لیے اپیل رکھتی ہے۔ مثلاً یہی دیکھیے کہ ساختیات انسانی موضوع (Subject) کی تشکیل کو ایک لسانی وثقافتی عمل سمجھتی ہے، یعنی 'میں، ہم' اور ہماری منشا زبان کے اندر تشکیل پاتی ہے، اور زبان کے ذریعے ظاہر ہوتی ہے؛ ہم مطلق انفرادیت نہیں رکھتے، کیوں کہ سب لوگ یکساں طور پر 'میں اور ہم' کے ذریعے اپنا اظہار کرتے ہیں، اور دنیا کو اسی طرح دیکھتے ہیں جس کی گنجائش زبان ہمیں فراہم کرتی ہے۔ چوں کہ زبان کی تشکیل سماج میں ہوتی ہے، اور سماج کی ثقافتی اور تاریخی صورتِ حال زبان پر اثر انداز ہوتی ہے، اس لیے زبان ہمیں سب سے زیادہ ثقافتی اور تاریخی تبدیلیوں سے متعلق بتاتی ہے۔ صنفی امتیازات سے لے کر طبقاتی تضادات تک، اشرافیہ سے حاشیائی گروہوں تک کی شناختیں زبان کے اندر تشکیل پاتی ہیں، اور آپ مختلف لسانی متنی تجزیوں سے، سماج کے حقیقی مادی

رشتوں کی نوعیت کا سراغ لگا سکتے ہیں۔ اردو میں تھیوری کے سلسلے میں ایک گڑ بڑ یہ ہوئی کہ اس کے تصورات کی غیر ضروری تعمیم کی جانے لگی۔ مثلاً موضوعِ انسانی کی لامرکزیت کے مفہوم کی تعمیم کرتے ہوئے، اسے انسان دوستی کی مخالفت سمجھا جانے لگا۔ اس سے زیادہ گم راہ کن بات کوئی نہیں ہوسکتی۔ انسان دوستی ایک اخلاقی قدر ہے، جس کا انکار کوئی پتھر دل ہی کر سکتا ہے۔ انسان اور موضوع انسانی میں جو فرق ہے، اس کا خیال تک نہیں رکھا گیا۔ انسان ایک جیتا جاگتا، باشعور، صاحبِ ارادہ وجود ہے، جب کہ موضوعِ انسانی وہ متکلم ہے جس کی تشکیل لسانی اظہار کے دوران میں ہوتی ہے۔ غالب کا شعر ہے:

ڈھانپا کفن نے داغ عیوب برہنگی
میں ورنہ ہر لباس میں ننگ ِ وجود تھا

اس شعر کا واحد متکلم کون ہے؟ کیا غالب بہ طور شخص یا بہ طور شاعر، یا کوئی فرضی کردار، یا کلاسیکی غزل کا عاشق، یا ایک حاشیائی گروہ کا فرد جسے ساری عمر جسے معاشی تنگ دستی کے سبب 'داغ عیوب برہنگی' کے ساتھ جینا پڑا، یا یک عارف، جو انسانی وجود کی بنیادی صورتِ حال کا عرفان رکھتا ہے؟ ظاہر ہے، ہم ان میں کسی ایک سوال کا جواب حتمی طور پر نہیں دے سکتے۔ ان میں سے کوئی ایک بھی ہوسکتا ہے، اور یہ سب بھی۔ دیکھنے والی بات یہ ہے کہ اتنے سارے معانی کے امکانات (جن میں ایک معنی طبقاتی جہت بھی رکھتا ہے) ایک متن میں یک جا ہوئے ہیں، اور ان کی بنا پر ہی یہاں متکلم یعنی موضوع انسانی 'بے مرکز' ہو رہا ہے، اور اس 'بے مرکزیت' کا باعث لسانی اظہار کی بنیادی خصوصیت ہے، یعنی یہ کہ سگنی فائیڈ، سگنی فائر کے کھونٹے سے بندھا تو ہے، مگر مسلسل رسی تڑوانے کی کوشش کرتا رہتا ہے؛ وہ اس کوشش میں معاصر انسانی صورتِ حال، اور اس سے متعلق بیانیوں، اور آئیڈیالوجیوں سے بھی مس ہوتا ہے۔ زبان میں جتنے مرادی، استعاراتی، علامتی معانی پیدا ہوتے ہیں، وہ اسی بنیادی خصوصیت کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں۔ یہ زبان کی بنیادی خصوصیت ہے، جو عام روزمرہ اظہار میں دبی رہتی ہے، مگر تخلیقی اظہار میں ایک طرح سے پھٹ پڑتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں موضوعِ انسانی، عام روزمرہ اظہار میں بھی 'بے مرکز' ہونے کا امکان رکھتا ہے، لیکن فوری ابلاغ کی ضرورت کے دباؤ سے یہ امکان ظاہر نہیں ہو پاتا۔ اب آپ خود ہی فیصلہ کیجیے کہ کیا یہاں انسان دوستی کی اخلاقی قدر پر کوئی سوالیہ نشان لگ رہا ہے، یا موضوع انسانی کی لامرکزیت سے معانی کے نئے امکانات کے دروازے کھل رہے ہیں، اور ان دروازوں کا رخ ہمارے وجود کی طرف بھی ہے، اور سماج کی جانب بھی؟

دو ایک باتیں ٹیری ایگلٹن سے متعلق بھی کہنا ضروری ہیں۔ ان کی تنقید، کلاسیکی مارکسیت اور نو مارکسیت کے درمیان جھولتی ہے۔ وہ حقیقی معاشی، سیاسی مسائل کے تناظر میں بھی مابعد جدیدیت اور تھیوری پر نظر ڈالتے ہیں، اور انھیں مارکسیت اور مابعد جدیدیت کے علمیاتی اور فلسفیانہ قضایا سے بھی دل چسپی ہے۔ گویا ان کی تنقید، عملی و اطلاقی اور علمی و نظری منطقوں میں بہ یک وقت سرگرداں ہوتی ہے۔ اس سے ان کے یہاں مابعد جدیدیت سے متعلق

دو جذبی رویہ بھی پیدا ہوتا ہے؛ وہ اس پر سخت تنقید بھی کرتے ہیں، اور جو لوگ اسے نظر انداز کرتے ہیں انھیں بھی تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ اسی بات کا مظاہرہ اینڈرسن پر ان کی تنقید سے ہوا ہے۔

یہاں ہم چند باتیں، اینڈرسن کے ساختیات پر اعتراضات کے سلسلے میں کہنا چاہتے ہیں، اس لیے کہ یہ کم وبیش وہی اعتراضات ہیں جنھیں اردو کے ترقی پسند نقاد بھی اکثر دہراتے ہیں۔ ان میں ایک اعتراض یہ ہے کہ تھیوری سچائی کی تخفیف کرتی ہے۔ یہ اعتراض ان ترقی پسندوں کی زبان سے زیادہ سننے کو ملتا ہے جو کلاسیکی مارکسیت کے ذریعے دنیا اور ادب کو سمجھنے میں یقین رکھتے ہیں۔ سچائی کیا ہے؟ مابعد جدیدیت اس سوال کے جواب کی تلاش میں ایک حد تک وہی طریقہ اختیار کرتی ہے، جو نو مارکسیت کا طریقہ ہے۔ کلاسیکی مارکسیت سچائی کو اس سماجی شعور کی پیداوار سمجھتی ہے، جو معاشی، مادی رشتوں سے وجود میں آتا ہے. کلاسیکی مارکسیت، مادی، معاشی، طبقاتی حالت اور شعور میں کوئی فاصلہ نہیں دیکھتی، جب کہ نو مارکسیت مادی معاشی رشتوں اور ذہن میں تشکیل پانے والی سچائی کے درمیان ایک وقفے یا خالی جگہ کو دیکھتی ہے۔ اس خالی جگہ کی مختلف تعبیریں کی گئی ہیں، کچھ عام فلسفیانہ انداز میں، اور کچھ مارکسی فلسفے کی رو سے۔ (یوں بھی خالی جگہ اپنے ناظر کے تخیل اور تعقل دونوں کو مہمیز کرتی ہے، اور تعبیر پر اکساتی ہے)۔ نو مارکسی فرانسیسی مفکر التھیو سے (۱۹۱۸۔۱۹۹۰) اس خالی جگہ کو آئیڈیالوجی کا مقام کہتے ہیں۔ یعنی حقیقی مادی حالات اور سماجی شعور کے درمیان آئیڈیالوجی موجود ہوتی ہے۔ حالات، ازخود انسانی شعور کی تشکیل نہیں کرتے ؛ ساختیات کے نزدیک دونوں کے بیچ زبان، اور اس میں لکھا گیا تصورِ کائنات ہے، اور پس ساختیات کے مطابق دونوں کے درمیان وہ سب بیانیے، کلامیے ہیں جنھیں مقتدرہ رائج کرتی ہے، اور نصابات سے لے کر میڈیا کے ذریعے جنھیں عام کرتی ہے، جب کہ نو مارکسیت کی رو سے آئیڈیالوجی ہے۔ (گویا دونوں اس نکتے پر متفق ہیں کہ مادی حالت اور شعور کے بیچ ایک 'مقام' ہے، فرق اس 'مقام' کی تعبیر کا ہے)۔ التھیو سے آئیڈیالوجی کو دوہرے کردار کا حامل سمجھتے ہیں: حقیقی اور باطل۔ ایک طرف آئیڈیالوجی لوگوں کی زندگی کے حقیقی حالات کی تشکیل کرتی ہے، اس لیے یہ حقیقی ہے، دوسری طرف یہ معانی کے ایک ایسے نظام سے عبارت ہوتی ہے، جس سے لوگ زندگی کا فہم حاصل کرتے ہیں، ایک ایسے طریقے سے جو طاقت اور طبقاتی رشتوں کی غلط نمائندگی کرتا ہے۔ اس بنا پر آئیڈیالوجی باطل ہوتی ہے(۱۲)۔ یہاں التھیو سے کا اشارہ خاندان، تعلیمی نظام، مذہبی اداروں اور میڈیا کی طرف ہے، جنھیں وہ آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس کہتا ہے۔ ان کے ذریعے اکثر ایسے خیالات لوگوں کے ذہن کا حصہ بنائے جاتے ہیں جو حقیقی حالات یا مارکسی اصطلاح میں طبقاتی رشتوں کا غلط فہم پیش کرتے ہیں۔ مثلاً جب ریاست کی طرف سے 'تعلیم سب کے لیے' کا نعرہ وضع کیا جاتا ہے، اور اسے ابلاغِ عامہ کے ذریعے فروغ دیا جاتا ہے تو یہ نعرہ حقیقت میں آئیڈیالوجی ہوتا ہے، جو انگریزی، اردو اور مدرسہ تعلیم پر مشتمل سہ جہتی نظامِ تعلیم اور اس سے مستفید ہونے والے اعلیٰ، متوسط اور نچلے طبقے کے تضادات کی حقیقت کا باطل فہم پیش کرتا ہے۔ صاف لفظوں میں سچائی، مادی معاشی

حالت کا ہو بہو عکس نہیں، بلکہ اس پر آئیڈیالوجی کا رنگ روغن چڑھا ہوتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا کوئی آئیڈیالوجی بغیر زبان کے موجود ہو سکتی ہے؟ اگر نہیں، اور یقیناً نہیں تو زبان مسلسل بدلتی ہوئی تاریخی صورتِ حال کا مظہر بھی ہے، اور اس کی نقش گر بھی۔ چناں چہ زبان میں وہ سب بیانیے لکھے ہوتے ہیں جو ایک زمانے میں رائج ہوتے ہیں (جو بہ قول التھیو سے آئیڈیالوجیکل سٹیٹ اپریٹس کے ذریعے ظاہر ہوتے ہیں)۔ دوسرے لفظوں میں زبان معصوم نہیں، جب آئیڈیالوجی زبان میں ظاہر ہوتی ہے تو معاصر تاریخی صورتِ حال سے بھی متاثر ہوتی ہے۔ لہٰذا جسے ہم سچائی کہتے ہیں، اس پر آئیڈیالوجی، بیانیوں کا اثر ہوتا ہے۔ چوں کہ بیانیوں اور آئیڈیالوجی کا اثر ہوتا ہے، اس لیے سچائی کی سفید چادر پر کئی داغ دھبے ہوتے ہیں؛ تقلیدی ذہن سچائی کو ان داغ دھبوں سمیت قبول کرتا ہے، جب کہ سماجی تجزیوں اور ادبی مطالعات میں دکھایا جاتا ہے کہ جسے سچ کہا جاتا ہے، وہ کن عناصر سے مل کر بنتا ہے۔ کہنے کا مقصود یہ ہے کہ سچائی کسی آزاد، خود مختار منطقے میں نہ تو پیدا ہوتی ہے، نہ وجود رکھتی ہے، نہ سماجی دنیا سے 'باہر' اور بلند منطقے سے وارد ہوتی ہے؛ یہ متنوع سماجی، لسانی عناصر کے قابل تجزیہ تال میل سے تشکیل پاتی ہے۔ اس طور دیکھیں تو سچائی کی تخفیف نہیں کی جاتی۔ سچائی کی تخفیف تو اس وقت ہوگی، جب اس کی 'اصل' یعنی Origin سے انکار کیا جائے گا، اور اسے خود اپنے آپ پر، یا اس زبان پر کاملاً منحصر سمجھا جائے گا، جس میں یہ ظاہر ہوتی ہے۔ تاہم واضح رہے کہ سچائی کا Origin نہ تو ایک ہے، نہ ٹھوس اور جامد ہے۔ ادبیات کی تاریخ بتاتی ہے کہ فنتاسی بھی سچائی کی 'اصل' ہو سکتی ہے، جس کی مثال ہمارے یہاں غالب کی شاعری ہے، یا ہماری داستانیں ہیں۔ غالب کی فنتاسی، جو زبان کی رعایتوں کے مخصوص استعمال سے پیدا ہوتی ہے، معنی سازی یعنی سچائی کا منبع ہے۔ یہی صورت داستانوں کی بھی ہے، جن کی علامتیں غیر معمولی معانی رکھتی ہیں۔ تاہم واضح رہے کہ فنتاسی بھی سماجی دنیا سے 'باہر' اور بلند نہیں، کیوں کہ یہ جن معانی کی آفرینش کرتی ہے، انھیں سماجی دنیا ہی میں خود کو بہ طور معنی قائم کرنا ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے دیکھیں تو سچائی کی تخفیف، تھیوری نہیں کرتی، بلکہ سچائی کو محض معاشی مادی سمجھنے سے، اس کی تخفیف ہوتی ہے۔

اینڈرسن اور دوسرے کلاسیکی ترقی پسند سچائی کی تخفیف سے یہ مراد لیتے ہیں کہ سچائی، مادی حقیقت سے کٹ کر محض ایک لسانی مباحثہ بن جاتی ہے۔ حقیقت صرف اتنی ہے کہ ساختیات اور نو مارکسیت دونوں سچائی کو مادی حقیقت کا ہو بہو عکس نہیں سمجھتیں۔ ساختیات، سچائی کو زبان کے اندر تشکیل پاتا ہوا دیکھتی ہے، اور نو مارکسیت، آئیڈیالوجی (جو زبان ہی میں لکھی ہوتی ہے) کے اندر۔ یہیں دونوں میں فرق بھی پیدا ہوتا ہے۔ ساختیات، سچائی (اور معنی) کو نشانات کے فرق کی پیداوار سمجھتی ہے، جب کہ نو مارکسیت سچائی کو اس آئیڈیالوجی کی پیداوار قرار دیتی ہے، جسے آئیڈیالوجیائی ریاستی ادارے پھیلاتے ہیں۔

سچائی، میشل فوکو (۱۹۲۶۔۱۹۸۴) کی فکر کا بھی اہم مسئلہ ہے۔ ہر چند فوکو اپنے لیے کوئی سابقہ پسند نہیں کرتے تھے، مگر ان کے نظریات پس ساختیات اور مابعد جدیدیت کو بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ فوکو کے نظریات

میں مابعد جدیدیت اور نو مارکسیت ایک دوسرے کے متوازی، اور بعض اہم باتوں میں ایک دوسرے کا تکملہ محسوس ہوتی ہیں۔ مثلاً سچائی ہی کا مسئلہ لیجیے۔ فوکو کے مطابق، سچائی کہیں باہر، ایک الگ تھلگ، خود مختار دنیا میں وجود نہیں رکھتی، بلکہ کلامیے (ڈسکورس) کے اندر وجود رکھتی ہے، اور کلامیہ ہی اسے تشکیل دیتا ہے۔ فوکو کی نظر میں کلامیہ طاقت کی آرزو رکھتا ہے۔ چوں کہ سچائی کو کلامیہ تشکیل دیتا ہے، اس لیے سچائی طاقت کے کھیل کا حصہ بن کر ظاہر ہوتی ہے۔ فوکو کے مطابق طاقت ہر جگہ ہے: ہر سماجی عمل میں، ہر ادارے کے پس پشت اور زبان کی تہ میں۔ یہاں تک کہ وہ اے پس ٹیم یعنی ایک زمانے کے تمام علوم کی روح کے پیچھے بھی طاقت کارفرما دیکھتے ہیں۔ فوکو، طاقت سے متعلق اپنے خیالات پیش کرتے ہوئے، بہ قول راجر سکرٹن، کمیونسٹ مینی فیسٹو میں پیش کی جانے والی جدید تاریخ سے متعلق رہتا ہے (۱۳)۔ اس کا مطلب یہ نہیں کہ فوکو، مارکس کے خیالات کی تفسیر کرتا جاتا ہے، اصل یہ ہے کہ وہ سماج، سماجی اداروں اور افراد کی تخلیقات کی توجیہ کے لیے مارکسی طریق کار سے انسپریشن لیتا ہے۔ (یوں بھی مابعد جدیدیت اور نو مارکسیت میں 'تخلیقی تناؤ' کا رشتہ ہے، جس کی وضاحت ہم آخر میں کریں گے)۔ مثلاً مینی فیسٹو میں سرمائے سے متعلق لکھا گیا ہے کہ ''سرمایہ شخصی نہیں، سماجی طاقت ہے'' (۱۴)۔ فوکو طاقت کے اس تصور کو وسیع کرتے ہیں؛ اس بنا پر انھیں ہر جگہ طاقت عمل آرا دکھائی دیتی ہے۔ تسلیم کرنا ہوگا کہ طاقت کا یہ تصور، سماج کی استبدادی، سیاہ اور یاس انگیز تصویر پیش کرتا ہے۔ اسی لیے ایڈورڈ سعید (جو فوکو سے اثر پذیری کا کھلے دل سے اعتراف کرتے ہیں) کہتے ہیں کہ ''لگتا ہے کہ فوکو نے اس فرق کو دھندلا دیا ہے جو اداروں کی افراد کو اطاعت پذیر بنانے کی طاقت، اور افراد کے اس سماجی عمل میں ہے جس کے مطابق وہ سماجی قوانین اور رسمیات کی پابندی کرتے ہیں'' (۱۵)۔ ایڈورڈ سعید اپنی بات کی وضاحت میں کہتے ہیں کہ اگر آپ طاقت سے متعلق سوچیں تو آپ کا سامنا ان چار صورتوں سے ہوگا: ا۔ تصور کریں کہ آپ کیا کچھ کرتے اگر آپ کے پاس طاقت ہوتی؟ ب۔ قیاس کریں کہ اگر آپ کے پاس طاقت ہو تو آپ کیا کیا تصور کرتے؟ ج۔ آپ اندازہ لگائیں کہ طاقت کے موجودہ نظام کو ختم کرنے کے لیے، آپ کو کون سی طاقت درکار ہے، تاکہ آپ طاقت کا نیا نظام متعارف کرواسکیں؟ د۔ آپ ان سب چیزوں کو فرض کریں جنھیں آپ طاقت کے موجودہ نظام کے اندر رہتے ہوئے کرنا چاہیں گے؟ (۱۶)۔ سعید کی رائے ہے کہ فوکو طاقت کی پہلی دو صورتوں کا تصور کرتے ہیں، مگر آخری دو کا نہیں۔ آخری دو صورتوں کا تعلق مزاحمت سے ہے۔ سعید اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ فوکو طاقت کی چیرہ دستیوں اور مظالم کی وضاحت تک محدود رہتے ہیں۔ مارکسی اصطلاح میں فوکو بورژوازی طاقت کی صورت اور حکمت عملی کا پردہ چاک کرتے ہیں، مگر پرولتاری طبقہ طاقت کی کن صورتوں کو کام میں لاسکتا ہے، یعنی متبادلات تلاش کرسکتا ہے، اس طرف فوکو کی توجہ نہیں ہے۔ گویا ہم کہ سکتے ہیں کہ فوکو طاقت کے مارکسی تصور کو وسیع کرتے ہیں، یعنی طاقت کو محض معاشی اور سماجی نہیں سمجھتے، بلکہ علمی، علمیاتی، لسانی، ادارہ جاتی بھی سمجھتے ہیں، مگر وہ طاقت کے تصور کو اس کی ممکنہ نظری حدود تک کھینچ کے نہیں لے جاتے۔ اگر طاقت علمی اور علمیاتی ہے، یعنی

ذہنی ہے تو اس کی کوئی حد نہیں ہے؛ چوں کہ کوئی حد نہیں ہے، اس لیے اس پر کسی ایک طبقے یا فرد یا ادارے کا مطلق اجارہ نہیں ہوسکتا۔ اس تصور کی رو سے طاقت مسلسل حرکت کی حالت میں رہتی ہے، اپنے مقام بدلتی رہتی ہے، اپنی صورتیں تبدیل کرتی رہتی ہے، اور تبدیلی کے اس عمل میں طاقت ان مقاصد کو تہ و بالا کر سکتی ہے، جس کی خاطر اسے وضع کیا گیا ہوتا ہے، یا اس پر اجارہ حاصل کرنے کی کوشش کی گئی ہوتی ہے۔ اس کی مثال میں نوآبادیاتی تاریخ کے کئی واقعات پیش کیے جاسکتے ہیں، جہاں استعمار کار کے علوم، اور اداروں کی طاقت کو خود استعمار کار کے خلاف استعمال کیا گیا؛ یعنی غلام سازی کے ہتھیار کو غلامی سے نجات کا وسیلہ بنا لیا گیا۔ لیکن ہمیں ماننا ہوگا کہ ایسا اسی وقت ہوتا ہے جب طاقت کو 'شے' کے طور پر نہ لیا جائے، اس کی اساسی تخلیقی جہت کو گرفت میں لیا جائے۔ یوں بھی اگر کوئی مقتدر طبقہ، یا استعمار کار طاقت کو شے کے طور پر رائج کرنے میں کامیاب ہوجائے اس سے محض استبداد اور جبر پیدا ہوتا ہے؛ تب طاقت سے نجات کا عمل بھی استبدای رخ اختیار کرتا ہے۔ طاقت کے خلاف حقیقی مزاحمت، اس کی اصلی اساس یعنی اس کی تخلیقی جہت پر دسترس ہے، یعنی اس سرچشمے پر دسترس، جہاں سچائیاں وضع ہوتی ہیں۔ اس کے بعد ہی وہ متبادل بیانیے تخلیق ہوسکتے ہیں، جو ان 'سچائیوں' کا جواب ہوسکتے ہیں، جنھیں مقتدر طبقوں کا ڈسکورس تشکیل دیتا ہے۔

اردو کی معاصر ترقی پسند تنقید میں جب ساختیات، پس ساختیات اور مابعد جدیدیت کو خالی لسانی مباحث قرار دیا جاتا ہے تو اس ضمن میں ژاک دریدا (۱۹۳۰۔۲۰۰۴) کی ردّ تشکیل زیادہ تر پیش نظر ہوتی ہے، جسے لفظی بازی گری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اگر چہ دریدا نو مارکسی مفکر التھیو سے کے شاگرد رہے، اور میشل فوکو سے بھی درس لیا، مگر انھوں نے ان دونوں کے فکری اثرات سے آزاد ہو کر اپنا فکری کام کیا۔ گزشتہ صفحات میں ہم ٹیری ایگلٹن کے حوالے سے یہ رائے پیش کر چکے ہیں کہ ردّ تشکیل، متنی عمل کے بجائے سیاسی ہے۔ واضح رہے کہ مابعد جدید فکر میں سیاسی ہونے کا مفہوم ان سوالوں کا جواب نہیں کہ کون سی سیاسی جماعت اچھی ہے یا بری، یا کسی ملک کی خارجہ پالیسی کیا ہے، یا کس ملک نے جمہوریت کو مضبوط کیا، اور کس نے نہیں؟ مابعد جدید فکر اصلاً دانش ورانہ، اور نظری سطح پر کارفرما ہوتی ہے، لہٰذا یہ ان معمولی اور عام طور پر نظر انداز ہونے والی باتوں کے مضمرات کی تعبیر کی جسارت کرتی ہے۔ مثلاً یہ کہ دائیں بازو کی فکر کے کئی رنگ ہوسکتے ہیں، وہ انتہائی دایاں بازو بھی ہوسکتا ہے، مرکزی دایاں بازو بھی اور بعید دایاں بازو بھی، نیز ایک ہی شخص بہ یک وقت دائیں اور بائیں بازو کی فکر کا حامل ہوسکتا ہے، یا ایک ہی شخص بہ یک وقت مذہبی اور سیکولر ہوسکتا ہے۔ چناں چہ مابعد جدید فکر ہمیں یہ سمجھنے میں مدد دے سکتی ہے کہ ایک مکمل مغربی طرزِ زندگی کا حامل، مغربی لباس پہننے والا، سگار کا شوقین، اعلیٰ عہدے پر متمکن سول سرونٹ، طالبانی تصورِ مذہب کا کٹر حامی ہوسکتا ہے، اور جدید تعلیمی اداروں کے تعلیم یافتہ نوجوان، معصوم لوگوں کو اندھا دھند قتل کرنے کی اسی دلیل کے حامی ہوسکتے ہیں، جسے مدارس سے منسوب کیا جاتا ہے، اور ایک بڑے انگریزی اخبار کا صحافی اپنی تحریروں میں ایک خاص مذہبی مسلک کا ترجمان ہوسکتا ہے، اور ان سب کے برعکس مثالیں بھی جابجا تلاش کی جاسکتی ہیں۔ مارکسی

نظریے میں پختہ یقین رکھنے والا، مذہبی طرزِ زندگی کا حامل ہوسکتا ہے۔ایک بڑا سوشلسٹ ملک، اپنی معیشت میں سرمایہ دارانہ اصلاحات متعارف کرواسکتا ہے، اور سرمایہ دار ملکوں میں وہی اصلاحیں ممکن ہیں جنھیں سوشلزم نے اپنا آدرش سمجھا ہے۔اس کا ایک مطلب تو یہ ہے کہ ضروری نہیں کہ زندگی میں تضادات کسی بحران کو جنم دیں۔دوسرا مفہوم یہ ہے کہ کسی فکر کی قطعی طور پر متعین ومقرر سرحدیں نہیں ہیں، اور نہ کسی فکر کی تہ میں دوسری، مختلف فکر کے لیے دائمی نفرت چھپی ہے؛ لہٰذا ایک فکر کی حدود میں دوسری اور بعض اوقات متضاد فکر کی دراندازی ہوسکتی ہے، یا خود اپنی رضا سے اسے قبول کیا جاسکتا ہے۔وہی سرمئی علاقہ! عالمگیریت کے اس عہد میں، جب شہریت وقومی شناخت کے انیسویں صدی میں نیشنلزم کے تحت قائم ہونے والے وحدانی اصول دم توڑ رہے ہیں، اور ایک ہی شخص ایک ہی وقت میں کئی شہریتیں اور شناختیں رکھتا ہے، مابعد جدید فکر کا تکثیری ثقافتی تصور زیادہ بامعنی محسوس ہوتا ہے۔

اس کے علاوہ یہ صورتِ حال کم وبیش اسی طرح ہے کہ ایک متن کے بالائی معنی کو زیریں سطح پر موجود معنی معطل اور ملتوی کرسکتا ہے۔جس طرح ایک ہی متن میں مختلف معانی ممکن ہیں، اسی طرح ایک ہی شخص میں مختلف و متبائن زاویہ ہائے نظر، اور ایک ریاست میں مختلف ومتضاد نظام کارفرما ہوسکتے ہیں۔ردّتشکیل اسی مفہوم میں سیاسی نہیں کہ ہم اس کے ذریعے کسی واشگاف سیاسی معنی تک پہنچتے ہیں، بلکہ اس مفہوم میں سیاسی ہے کہ اس کے ذریعے ہم معانی اور معانی کے اس سلسلے تک پہنچتے ہیں، جن کے غیر معمولی سیاسی مضمرات ہوسکتے ہیں۔اس کی ایک مثال ٹی ایس ایلیٹ سے متعلق ٹیری ایگلٹن کی رائے ہے۔جس ایلیٹ کو ترقی پسندوں نے فاشسٹ سے لے کر جانے کن کن حقارت آمیز القابات سے نوازا ہے، اسے برطانوی مارکسی نقاد ٹیری ایگلٹن نے اپنی کتاب Figures of Dissent میں شامل کیا ہے۔ایلیٹ کے خیالات کی سیاسی جہت کو رجعتی (reactionary) کہا ہے، فاشسٹ نہیں، نیز انھیں اپنے زمانے کی سیاست سے الگ نہیں کہا۔ایلیٹ کی علامت نگاری سے لے کر، اس کے ڈیپریشن کو سیاسی مفہوم میں لیا ہے۔وہ ایڈمنڈ برک کے حوالے سے لکھتے ہیں کہ اکثر نقاد صرف اسی کو سیاسی کہتے ہیں جسے ان کے خیالات سے شہ ملتی ہے۔(۱۷) اسی سے ملتی جلتی باتیں آج ہم میراجی کی نظموں کے بارے میں کہہ سکتے ہیں۔ان کی جنسی نظمیں صرف رائج اخلاقی اقدار سے بغاوت نہیں کرتیں، بلکہ سیاسی مفہوم بھی رکھتی ہیں۔جس زمانے میں مذہبی ولسانی بنیادوں پر قوم پرستانہ تحریکیں زوروں پر تھیں، میراجی نے ایک ہمہ دیسی شعریات متعارف کروائی، جس میں قدیم ہندی، کلاسیکی عجمی، معاصر برصغیری اور مغربی خصوصاً فرانسیسی عناصر شامل تھے۔جمالیات، نیز اجتماعی شناخت کا یہ ایک متبادل تصور تھا۔

دریدا کی ردّتشکیل ہی صرف سیاسی مفہوم نہیں رکھتی، اور یہی ایک بات اسے مارکسی فکر کے قریب نہیں ثابت کرتی، بلکہ ان کی ایک مکمل کتاب کارل مارکس کے بارے میں ہے۔عنوان ہے: Spectre of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and

the New Intelrnational۔ یہ کتاب سوویت یونین کی تحلیل کے بعد ان سوالوں کے جواب کے سلسلے میں لکھی گئی تھی جو سیاسی اور دانش ورانہ سطحوں پر مارکسیت کے فلسفے کو درپیش تھے۔ کیلی فورنیا یونیورسٹی کے 'مرکز برائے نظریات و سماج' نے ۲۲ تا ۲۳ ر اپریل ۱۹۹۳ کو 'مارکسیت کہاں، کدھر؟ عالمی بحران کا دانش ورانہ تناظر' کے عنوان سے ایک کانفرنس منعقد کی، جس میں دریدا کو کلیدی مقالہ پیش کرنے کی دعوت دی گئی۔ مذکورہ بالا کتاب اسی مقالے پر مشتمل ہے۔ دریدا نے کتاب کا عنوان کمیونسٹ مینی فیسٹو کے ابتدائی صفحے کی اس ابتدائی سطر میں ذرا سی تبدیلی کر کے منتخب ہے: ''ایک بھوت یورپ کا پیچھا کر رہا ہے... کمیونزم کا بھوت''۔ دوسروں کی طرح دریدا کے سامنے بھی بنیادی سوال یہی تھا کہ ایک عالمی اشتراکی طاقت کے ٹوٹنے کے بعد مارکسیت کی کوئی معنویت ہے بھی یا نہیں، اور اگر ہے تو کیا؟ اس سوال کا کچھ جواب تو دریدا نے اپنی کتاب کے عنوان ہی سے دے دیا ہے کہ کمیونزم کا بھوت موجود ہو نہ ہو، مارکس کا بھوت ضرور موجود ہے۔ چوں کہ بھوت موجود ہے، لہٰذا اسے بھگانے والے بھی موجود ہیں، اور اس بھوت کے کسی جسم میں سما جانے کا امکان بھی موجود ہے۔ آگے دریدا نے مارکس کے حوالے سے جو کچھ لکھا ہے، اسے مارکسیت کو عقیدہ بنانے والا ابھی کیا لکھے گا۔

> یہ ہمیشہ بڑی بھول ہوگی، مارکس کو نہ پڑھنا، دوبارہ نہ پڑھنا اور زیر بحث نہ لانا... کہنے کا مطلب یہ ہے کہ چند دوسروں کو بھی... نیز مارکس کو عالمانہ طریقے سے 'پڑھنے' اور 'زیر بحث لانے' سے آگے نہ جانا.... اس کے بغیر کوئی مستقبل نہیں۔ مارکس کے بغیر کوئی مستقبل نہیں، کوئی مستقبل نہیں مارکس کی یاد اور وراثت کے بغیر کوئی مستقبل نہیں۔ (۱۸)

دریدا مارکس کی وراثت، یعنی سماج کی مادی تعبیر کے بغیر انسانیت کا مستقبل نہیں دیکھتے، مگر ساتھ ہی یہ واضح کرتے ہیں کہ وراثت فطری، متجانس اور ایک معنی کی حامل نہیں ہوتی۔ اگر کسی وراثت میں اپنے تعبیر کیے جانے کی مخالفت موجود ہو تو اس سے کچھ حاصل نہیں کیا جا سکتا۔ وراثت بھید کی طرح ہوتی ہے، جو کہتا ہے کہ 'مجھے پڑھو، اگر تم مجھے پڑھنے کے قابل ہو'۔ دریدا کا یہ بھی کہنا ہے کہ مارکس کی وراثت کے بارے میں یہ وہی رائے ہے جو اینگلز نے مینی فیسٹو کے ۱۸۸۸ء کے ایڈیشن کے دیباچے میں لکھی ہے۔ اینگلز لکھتے ہیں کہ ''ان [مینی فیسٹو میں ظاہر ہونے والے] خیالات کے عملی اطلاق کا انحصار، جیسا کہ منشور میں لکھا گیا ہے، ..... ہمیشہ اور ہر زمانے میں ... اس زمانے کے تاریخی حالات پر ہوگا جو اس زمانے میں موجود ہوں گے۔ (۱۹) یہی وجہ ہے کہ دریدا کی نظروں میں ہر زمانے اور ہر تاریخی صورتِ حال، اپنی خصوصیت کی بنا پر اپنا مارکس تشکیل دیتی ہے۔ مارکس کی فکر کی یہی خصوصیت، یہی حقیقی ترقی پسندی، یہی تحول پذیری کی صفت اسے مابعد جدیدیت کے لیے بھی مفید مطلب یعنی relevant بناتی ہے۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ دریدا کے اس تصور کی بنیادیں ہمیں نو مارکسیت یعنی فرینکفرٹ سکول میں مل جاتی ہیں، یعنی خود فرینکفرٹ سکول نے بھی کمیونسٹ منشور کی روح کو پیش نظر رکھا تھا:

> فرینکفرٹ سکول کے نظریہ سازوں نے جب یہ کہا کہ مارکس کی کوئی واحد اور خصوصی

قرأت نہیں ہے، تو انھوں نے دریدائی مئوقف کی پیش بینی کی ۔[مارکس کے] مطالعے کی بنیاد اس نظری افادے پر رکھی جانی چاہیے، جس پر کوئی شخص اپنے مطالعے کا اطلاق کرنا چاہتا ہے۔اس کا قطعاً مطلب نہیں کہ کوئی شخص مارکس سے [اپنے مطلب کا] کچھ بھی حاصل کرسکتا ہے، بلکہ کہنے کا مقصود یہ ہے کہ آج کی دنیا میں ۱۸۶۷ کے مارکس کو بروے کار نہیں لاسکتا، بغیر انتخاب اور تعبیر کے۔ (۲۰)

ان معروضات کا قطعاً یہ ثابت کرنا مقصود نہیں کہ مابعد جدیدیت اور نو مارکسیت ایک ہی فکر کے دو نام ہیں؛صرف یہ ظاہر کرنا مطلوب ہے کہ دونوں میں مغائرت نہیں، جیسا کہ عام طور پر سمجھا جاتا ہے۔ چوں کہ مغائرت نہیں، اس لیے دونوں میں ایک خاص قسم کا تعلق ہے۔اس تعلق کو ہم 'تخلیقی تناؤ' کا نام دے سکتے ہیں۔یعنی دونوں ایک دوسرے سے مختلف بھی ہیں، اور ایک دوسرے سے متاثر بھی۔ جہاں مختلف ہیں، وہاں وہ اپنے پانے قضایا کا برملا اظہار کرتی ہیں، اور اگر ان قضایا پر الگ الگ نظر ڈالیں تو دونوں میں تناؤ ضرور محسوس ہوگا، مگر دونوں کے بیچ جہاں سرمئی علاقہ ہے، وہاں ایک دوسرے سے مکالمہ کرتی ہیں، اور اثر پذیر ہوتی ہیں، اور اسی بنا پر اپنے تناؤ میں ایک تخلیقی جہت پیدا کرتی ہیں۔ سرمئی علاقہ ،دو مختلف نظریوں کی انفرادیت کے خاتمے کا کوئی تصور نہیں رکھتا، کیوں کہ انفرادیت کے بغیر تو سرمئی علاقہ وجود میں ہی نہیں آسکتا؛ سفید اور سیاہ ہوں گے تو یہ علاقہ تخلیق ہوگا؛ سرمئی علاقہ ،انفرادیتوں کو حتمی نہیں سمجھتا اور ان کے گرد آہنی حصار کھڑا کرنے کا امکان ردّ کرتا ہے۔ مابعد جدیدیت نے اپنے بعض اہم تصورات مارکسیت کی نئی تعبیر سے تشکیل دیے ہیں، جن میں سے بعض کا ذکر ہم میشل فوکو کے ضمن میں کر چکے ہیں، اور مارکسیت نے اپنے تصورات کی وضاحت اور نئے زمانے کی دانش ورانہ فضا سے انھیں ہم آہنگ بنانے کے لیے، ساختیاتی وپس ساختیاتی طریق کار سے مدد لی ہے۔ کلاسیکی مارکسیت تو اب بھی وہیں کھڑی ہیں، جہاں ایک صدی پہلے کھڑی تھی۔ وہ اب بھی مادی معاشی نظام یعنی اساس، اور سیاسی، آئینی اداروں، تعلیمی، نظام، فنون، مذہب میں ایک راست تعلق کی قائل ہے، مگر نو مارکسیت نے تمام معاصر علوم کی پیش رفت سے استفادہ کیا ہے، اور ان کئی مشکل سوالوں کے جواب تلاش کیے ہیں جو مابعد صنعتی عہد یعنی صارفیت و عالمگیریت کے عہد میں مادی اور فلسفیانہ سطحوں پر پیدا ہوئے ہیں۔

سب جانتے ہیں کہ مابعد جدیدیت کی ایک خصوصیت تھیوری ہے۔ جو لوگ مابعد جدیدیت کی مخالفت کرتے ہیں، وہ دو چار صلواتیں تھیوری کو سنانا اپنے ایمان کا حصہ سمجھتے ہیں، ان اینٹی تھیوری والوں کے حوالے سے، ٹیری ایگلٹن جیسے مارکسی نقاد نے کچھ باتیں لکھی ہیں۔ وہ سننے سے تعلق رکھتی ہیں۔

اینٹی تھیوری کا حامی اس ڈاکٹر کی طرح ہے جو آپ کو اس قدر جنک فوڈ کھانے کی نفیس طبی دلیل دیتا ہے، جس قدر آپ نگل سکتے ہیں، یا ایک ماہر الہیات ہے جو آپ کو ملاوٹ کے ارتکاب کے ناقابلِ شکست دلائل دیتا ہے۔ (۲۱)

تھیوری کی حمایت کا یہ وہ نکتہ ہے جہاں مابعد جدیدیت اور نو مارکسیت یک جا ہوتی ہیں۔ تھیوری آپ کو بنیادی نوعیت کے سوال اٹھانے کی ترغیب دیتی ہے، اور طریقے بھی سجھاتی ہے۔ بنیادی نوعیت کے سوالوں کا نشانہ، وہ سب اقتداری مظاہر بنتے ہیں، جو آزادانہ سوچنے کا جمہوری حق تسلیم نہیں کرتے۔ ایک ڈاکٹر اور ماہر الہیات کے پاس پیشہ ورانہ علم کی طاقت ہے، یہی طاقت اس کی ہر دلیل کی بنیاد ہے۔ جہاں دلیل کی بنیاد طاقت ہو، وہاں طاقت نہ صرف اپنا اظہار نفیس طریقوں سے کرتی ہے، بلکہ آسانی سے گرفت میں نہ آنے والے انداز میں لوگوں کی آزادی اور بعض اوقات ان کے حقیقی مادی مفادات کا استحصال بھی کرتی ہے۔ تھیوری نہ صرف طاقت پر سوال قائم کرتی ہے، بلکہ طاقت کی بنیاد و سرچشمے اور اس کی کارفرمائی اور مضمرات پر بھی سوال اٹھاتی ہے۔ مارکسی فکر طاقت کو معاشی ہیئتوں سے جوڑتی ہے، جب کہ مابعد جدیدیت جملہ ہیئتوں سے!

ان باتوں کو یہاں نمایاں کرنے کا ایک مقصود، اردو کی ترقی پسند تنقید کے یہ گوش گزار کرنا ہے کہ وہ ۱۸۶۷ کے مارکس سے آگے بڑھ کر ۲۰۱۵ کے مارکس سے رشتہ استوار کرے، یعنی مارکسیت کی نئی، حسبِ حال تعبیروں سے اپنا ایک نیا مارکس تخلیق کرے؛ مارکس کی وراثت کو زندہ و متحرک وارتقا پذیر سمجھے؛ اسے ایک آہنی دیوار میں قید تصور نہ کرے؛ نئی فکر پر طرح طرح کی تہمتیں رکھنے کے بجائے، ان سے مکالمہ کرے۔ ہم میں سے یہ کوئی نہیں کہ سکتا کہ اب دنیا میں کہیں اشتراکی انقلاب آئے گا کہ نہیں، مگر ہر صاحبِ نظر یہ بات ضرور کہ سکتا ہے کہ مارکسی فکر میں وہ امکانات ہیں جن کی مدد سے نئی سرمایہ دارانہ ثقافت، عالمگیریت، صارفیت، میڈیائی طور پر تشکیل دی گئی حقیقتوں، نئی نو آبادیاتی روشوں، اور ان سب کے ادب میں اظہار و نمائندگی کو سمجھا جا سکتا ہے۔ بایں ہمہ یہ کہنا بھی ضروری ہے کہ انسانی دنیا میں ان سب کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے، مثلاً انسان موجود و ہست سے بلند ہونے کی ایک گہری تمنا رکھتا ہے: ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یا رب/ہم نے دشت امکاں کو ایک نقش پا پایا؛ ایک ایسی فرصت کا جویا ہوتا ہے جہاں وہ ہر طرح کی آوازوں، باتوں، نظریوں، نظاموں...سب سے آزاد ہو؛ انسان صرف معاشی آزادی نہیں چاہتا، فطرت و سماج کے جبر کے ساتھ ساتھ فکر کی آزادی بھی چاہتا ہے، اور اس کا اشرافیہ لائف سٹائل سے کوئی تعلق نہیں؛ یہ سب ان لوگوں کا مسئلہ ہے، جو 'صارفی ڈنگر' نہیں 'سوچنے والے جانور' ہیں۔ انسانی دنیا کے ان منطقوں میں خواہ مخواہ مارکس غریب کو نہ گھسیٹا جائے۔

(شعبہء اردو زکریا یونیورسٹی کے ایک روزہ سیمینار 'ترقی پسندی اور عصری تناظر' میں ۲۰/اگست ۲۰۱۵ کو پیش کیا گیا)

حواشی

۱۔ جارج ہنس گدامر، Truth and Method، بلومز بری اکیڈمک، نیویارک و لندن، ۱۹۷۵، ص ۳

۲۔ گوپی چند نارنگ، جدیدیت کے بعد، ایجوکیشنل بک ہاؤس، دہلی، ۲۰۰۵ء، ص ۷۹

۳۔ ممتاز حسین، ادب اور روح عصر، شہرزاد، کراچی، ۲۰۰۳ء، ص ۱۶۳

۴۔ علی سردار جعفری، ترقی پسند تحریک کی نصف صدی (نظام اردو خطبات)، ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، دہلی، ۱۹۸۷، ص ۸۰
۵۔ مولوی ابوالحسن (مترجم)، منہاج السالکین ترجمہ جوگ بسشت، خدابخش اورینٹل پبلک لائبریری، پٹنہ، ۱۹۹۳، ص ۴۲
۶۔ پیری اینڈرسن، Origin of Postmodernity، آکاربکس برائے جنوبی ایشیا، نئی دہلی، ۲۰۱۳ء، ص ۶۸ تا ۷۷
۷۔ ٹیری ایگلٹن Against the Grain، ورسو، لندن و نیویارک، ۱۹۹۱ء، ص ۹۱
۸۔ اردو میں مابعد جدیدیت پر سب سے زیادہ اعتراضات محمد علی صدیقی نے کیے ہیں۔ یہ اعتراضات کم وبیش وہی ہیں، جو پیری اینڈرسن نے کیے ہیں۔ مثلاً کہتے ہیں: ''مابعد جدید کے تین ستون درج ذیل ہیں: ا۔حقیقت پسندی (Realism) کا بطلان؛ ۲۔بنیادی مسلمات (Foundationalism) کا بطلان؛ ۳۔انسان دوستی (Humanism) کا بطلان۔ مابعد جدیدیت کے پہلے ستون حقیقت پسندی (Realism) کی مخالفت سے مراد یہ ہے کہ روایتی زبان سے اصل حقیقت یا معانی نہیں نکلتے''۔ (مابعد جدیدیت، حقائق و تجزیہ، پیس پبلی کیشنز، لاہور، ۲۰۱۴، ص ۱۷)۔ ''یہ تحریک سماجی اور فکری علوم کے ارتقا کے ساتھ انسانی تاریخ کے ارتقائی سفر سے یکسر انکار کرتی ہے''۔ (ایضاً، ص ۲۷) ''ہمارے یہاں بالعموم سیاہ وسفید کے مابین خاکی (Grey) علاقہ نہیں ہوتا، اس لیے Grey علاقہ کی دریافت ہی علم کا وظیفہ بن کر رہ گیا ہے''۔ (ایضاً، ص ۳۸)
۹۔ ٹیری ایگلٹن Against the Grain، محولا بالا، ص ۹۳۔۹۴
۱۰۔ ایضاً، ص ۹۵
۱۱۔ ایضاً، ص ۹۶
۱۲۔ کرس بارکر، Cultural Studies, Theory and Practice، سیج پبلی کیشنز، لندن، ۲۰۱۲، ص ۶۵۔۶۶
۱۳۔ راجر سکرٹن، Thinkers of the New Left، لانگ مین گروپ لمیٹڈ، ۱۹۸۵، ص ۳۷
۱۴۔ کارل مارکس، فریڈرک اینگلز، Menifesto of the Communist Party، انٹرنیشنل پبلشر، نیویارک، ۲۰۰۷ (۱۸۸۸) ص ۱۴
۱۵۔ ایڈورڈ سعید، Foucault and the Imagination of Power، مشمولہ، Foucaulat, A Critical Reader، (مرتب: ڈیوڈ کوزنس ہوئے) بیسک بلیک ول لمیٹڈ، ۱۹۸۶ء، ص ۱۵۱
۱۶۔ ایضاً
۱۷۔ ٹیری ایگلٹن، The Figures of Dissent، ورسو، لندن، ۲۰۰۳ء، ص ۸۱
۱۸۔ ژاک دریدا، Spectre of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New Intelrnational، ترجمہ پیگی کیموو، روٹلیج، لندن و نیویارک، ۱۹۹۴، ص ۱۴
۱۹۔ کارل مارکس، فریڈرک اینگلز، Menifesto of the Communist Party، محولا بالا، ص ۷
۲۰۔ (بن ایگر، The Discourse of Domination: From the Frankfurt School to Postmodernism، نارتھ ویسٹرن یونیورسٹی، ایونسٹن، الینوائس، امریکا ۱۹۹۲، ص ۵)
۲۱۔ ٹیری ایگلٹن، After Theory، بیسک بکس، لندن، ۲۰۰۳ء ص ۵۴